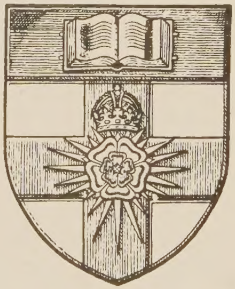


UNIVERSITY OF LONDON
LIBRARY

SHL
WITHDRAWN

Digitized by the Internet Archive
in 2026

https://archive.org/details/al-andalus_1947_12

# AL-ANDALUS

REVISTA DE LAS ESCUELAS DE ESTUDIOS ÁRABES
DE MADRID Y GRANADA

VOLUMEN XII

1947

PRINTED IN SPAIN

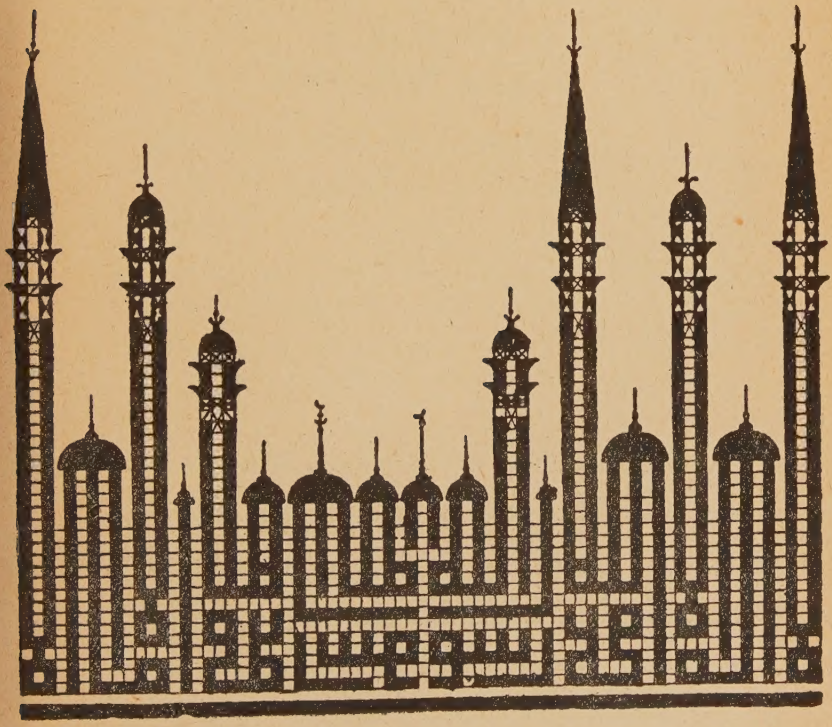
Madrid. — Imprenta y Editorial Maestre. Norte, 25. — Teléfono 215620.

CONSEJO SUPERIOR DE INVESTIGACIONES CIENTÍFICAS
PATRONATO MENÉNDEZ Y PELAYO – INSTITUTO MIGUEL ASÍN

# AL-ANDALUS

## REVISTA DE LAS ESCUELAS DE ESTUDIOS ÁRABES DE MADRID Y GRANADA

VOLUMEN XII



MADRID-GRANADA. 1947

DIRECTOR DEL «INSTITUTO MIGUEL ASÍN»:
Ángel González Palencia.

DIRECTOR DE LA REVISTA:
Emilio García Gómez.

REDACTORES:
Manuel Alonso, Esteban Lator, Manuel Ocaña Jiménez, Jaime Oliver Asín, Luis Seco de Lucena, Elías Terés, Leopoldo Torres Balbás.

ECRETARIO:
ldo Torres Balbás.

REDACCIÓN: ESCUELA DE ESTUDIOS ÁRABES, CALLE DE SAN VICENTE, 60, PRAL. — MADRID

ADMINISTRACIÓN: SECRETARÍA DEL CONSEJO SUPERIOR DE INVESTIGACIONES CIENTÍFICAS, MEDINACELI, 4. — MADRID

# ŠĀḌILĪES Y ALUMBRADOS[1]

## PARTE TERCERA (CONCLUSIÓN)

# EL IDEARIO ESPIRITUAL DE LA ESCUELA ŠĀḌILĪ

## [MATERIALES PREPARATORIOS][2]

### 8. DE LA GRATITUD Y SUS GRADOS

*La gratitud a Dios, según Abū-l-Ḥasan al-Šāḏilī.*

(Kamašjānawī, *Ŷāmiᶜ*, 209.)

Estando yo en una cueva, dije: «¡Dios mío! ¿Cuándo seré para Ti siervo agradecido?» Y oí una voz que me decía desde el fondo de la cueva: «Cuando no veas en la existencia benefactor alguno para ti que no sea Yo. Entonces serás agradecido.»

[1] [La Bibliografía y el Prólogo aparecieron en AL-ANDALUS, IX [1944], pp. 321-345; la Parte primera — «Los orígenes de la escuela šāḏilī y sus principales representantes» — en el vol. X [1945], pp. 1-52; la Parte segunda — «Caracteres generales de la escuela šāḏilī y de su método espiritual» — en el mismo vol. X [1945], pp. 255-284, y el comienzo de esta Parte tercera, hasta donde termina lo definitivamente redactado, en el vol. XI [1946], pp. 1-67. En ese mismo vol. XI [1946], pp. 263-274, bajo el título «El símil de los castillos y moradas del alma en la mística islámica y en Santa Teresa» hemos adelantado un pasaje perteneciente en principio a la Quinta parte, pero que, por su asunto y por estar en redacción definitiva, podía figurar como estudio separado.]

[2] [Como prometimos y razonamos en el vol. XI [1946], pp. 67 y 263, comenzamos a publicar en este fascículo, contra lo que al principio se pensó

*Ibn ʿAṭāʾ Allāh: La gratitud a los beneficios divinos y sus tres grados.*

*(Šarḥ Ḥikam,* II, 79.)

«En el modo de recibir y agradecer los hombres los beneficios divinos, divídense en tres clases: unos se alegran de los beneficios, pero no en cuanto recibidos de su Autor y benefactor que es Dios, sino tan sólo en cuanto que en su disfrute se gozan. Estos son los negligentes. Otros se alegran de los beneficios, en cuanto que son dones de quien se los envía y gracias de quien se los hace. Otros, en fin, se alegran en Dios, sin pensar ni en lo exterior del beneficio que disfrutan ni en su finalidad interior, sino poniendo tan sólo sus ojos en Dios y uniéndose con Él, sin mirar a las criaturas.»

Este pasaje encierra la explicación de los sentimientos laudables y censurables que experimentan los hombres al recibir los beneficios divinos y alegrarse por ello, según que esta alegría implica gratitud o no la implica. Divide el autor a los hombres, bajo este aspecto, en tres clases, dos extremas y una intermedia.

La clase que ocupa el sumo extremo de la bajeza y vileza es la de quienes se alegran de los beneficios, en cuanto que en ellos encuentran la satisfacción de sus propias necesidades y con ellos logran sus fines y dan gusto a sus apetitos y con ellos se deleitan. Los sentimientos de estos tales son los más vituperables, pues se asemejan extraordinariamente a las bestias y a los brutos. Viven alejados de Dios y desterrados de su presencia, sumidos en el engaño y en el extravío..., y esos sentimientos suyos distan tanto de la gratitud, que realmente la niegan del todo.

La clase que ocupa el sumo extremo de la nobleza y la excelencia es la de quienes se alegran del Benefactor y no más, sin hacer caso

— cf. vol. IX [1944], pp. 321-322 —, la parte de la obra de nuestro llorado maestro don Miguel Asín que éste dejó, a causa de su muerte, en simples materiales y notas, circunstancia que no deben olvidar nuestros lectores. Terminamos aquí con los materiales pertenecientes a la Tercera parte, y en sucesivos fascículos daremos los correspondientes a las Partes cuarta y quinta. Sobre el plan general de la obra, cf. vol. XI [1946], pp. 2-4 y 66-67.]

alguno de la apariencia exterior de los beneficios, sin gozarse ni deleitarse en su posesión y disfrute, y sin atender tampoco a su finalidad interior, es decir, al hecho de que tales beneficios son pruebas de la singular providencia que Dios tiene para con ellos al otorgárselos. Los sentimientos de estos tales son los más laudables, puesto que viven ausentes de las cosas distintas de Dios (que en realidad son nada) y en cambio tienen sólo presente en sus almas a la esencia real y verdadera del ser único, que es Dios... La gratitud que éstos sienten es la verdadera y esencial gratitud pura y exenta de toda mezcla y mixtura, puesto que el sujeto pone los ojos de su contemplación en el Benefactor, sin pensar para nada en el interés y conveniencia de su alma sensitiva; y así, ve las cosas todas como beneficios de Dios, sin que a sus ojos haya diferencia alguna entre el ser y el no ser del beneficio, entre recibir dones y no recibirlos. Por eso, también, no es de temer que en el sujeto de tal estado místico se den cambios y alteraciones de sentimiento por los cambios y alteraciones de los actos y de las cosas, como son de temer en aquellos otros sujetos que conservan todavía la afición a su propio interés. En suma, el que ve el beneficio y no ve al Benefactor, imposible es que sienta gratitud, mientras que quien ve al Benefactor sin pensar en el beneficio, ese sí que siente la gratitud... Todo el que no ve al Benefactor en el beneficio es víctima de un engaño acerca de lo que el beneficio es para él, puesto que pone en el beneficio su reposo, y así, cuando de su posesión se vea privado, forzosamente habrá de sentir su estado alteración.

Hay por fin otra clase que participa en algo de la nobleza y excelencia de la primera y de la vileza y bajeza de la segunda. Es la de quienes se alegran del beneficio, por ser éste un don que Dios les hace: en cuanto contemplan al beneficio como gracia que de Dios procede, se ennoblece y sublima su rango espiritual y son dignos de alabanza sus sentimientos de gratitud; pero en cuanto ponen sus ojos en sí mismos y en el provecho e interés personal que del beneficio reportan, participan ya en algo de la vileza y bajeza de la clase segunda, decayendo por ello de la alteza de la clase primera, aunque elevándose sobre aquélla [1].

[1] Comprobación de esta doctrina, en un símil de Algazel en su *Iḥyā'*.

*Decía Abū-l-Mawāhib al-Šāḏilī de El Cairo.*

*(Ṭabaqāt Šaʿranī,* II, 70.)

Guárdate bien de que tu gratitud a los beneficios divinos la experimentes por y para ti. Antes bien, procura que tu agradecimiento se inspire en tu sumisa obediencia al precepto que Dios te impone de estarle agradecido.

*Gratitud al Dador y no al don.*

(Šaʿranī, *Anwār,* 4-5.)

Los devotos no deben detenerse en ninguno de los dones que el Señor les conceda, olvidándose de los deberes que les incumben para corresponder al Señor, pues todo lo que el devoto pueda buscar en este mundo y en el otro ha de salir tan sólo de los tesoros de su Señor... El que esto conoce no puede hacer caso de nada que no sea Él..., puesto que Él hace las veces de toda cosa... Al devoto, por tanto, no le incumbe más que someterse al mandato de Dios y evitar lo que Él le prohiba; pero esto tan sólo para dar gloria a Dios y no por deseo de lograr algo ni por temor de evitar algo.

*Ibn ʿAṭāʾ Allāh de Alejandría: Síntesis del método šāḏilī, en forma de testamento a sus discípulos, en 694 héjira.*

*(Laṭāʾif,* II, 80.)

Sabed que la providencia divina, aunque sea un misterio, tiene testimonios que la denuncian e indicios que a ella nos guían. Espiad, pues, los síntomas de la providencia de Dios en vosotros por el conocimiento de sus preceptos y de sus promesas.

Síntoma del amor de Dios al hombre es el amor del hombre a Dios. Síntoma de este amor del hombre a Dios es que no le prefiera

cosa alguna que no sea Él. Síntoma de la negación de tal preferencia es mirar las cosas de este mundo con ojos despectivos...

Feliz será aquel a quien Dios conceda un corazón dado a la meditación, una vista interior dada a la consideración, un oído dispuesto a escuchar a Dios, un alma vivamente animada al servicio de Dios.

De todos los deberes que para con Dios nos incumben, el más digno de ser añorado es el de la gratitud exterior e interior: exterior, correspondiendo a sus beneficios con el cumplimiento de sus preceptos y mandatos; interior, contemplando en aquéllos al benefactor Dios. Los negligentes y ciegos pídenle que les dé nuevos beneficios, en vez de agradecerle los ya recibidos. Pero ¿cómo te ha de dar otros nuevos que le pidas, si dejaste de agradecerle los que ya te dió?

El beneficio que más conviene pedirle es cabalmente el de la gratitud a sus beneficios... Si Dios ha prometido en la Revelación aumentar sus beneficios a quienes se los agradecen, ¿cómo no ha de conservarles aquéllos que antes les dió? Pero el que ama conservar una cosa, prendido queda en los ocultos lazos del temor de perderla. Atad, pues, los beneficios de Dios con los lazos de la gratitud, y para conservar ésta ayudaos mirando a las manos del Benefactor, contemplando la muchedumbre de sus obras, sus gracias prevenientes y subsiguientes, sus dones primeros y últimos. Porque no echarás la mirada de la fe sobre cosa alguna, sin que caiga sobre alguna gracia de Dios. Esta verdad se te hará mucho más cierta, si examinas tus relaciones con Dios. Porque si miras a lo que de Él has recibido, no verás más que beneficios y dones gratuitos de su parte. Y si, en cambio, miras lo que tú le has dado, no verás más que negligencias y pecados.

La raíz de todos los bienes y la mina de todas las bendiciones estriba en practicar la virtud y en evitar el pecado. Haced penitencia, pues sobre ella se fundan todos los pasos posteriores de la vida espiritual y sus méritos refluyen también sobre los anteriores, pues no hay morada que de la penitencia no necesite... La penitencia se ayuda con la meditación y ésta con la soledad... Mejor te será que Dios te otorgue el don de la penitencia sincera, que no que te comunique setenta mil revelaciones de misterios, sin espíritu de penitencia. Porque habéis de saber que Dios ha depositado las luces del reino de los cielos en la práctica de las virtudes, y al que le falta alguna de éstas, pierde también alguna de aquéllas. No descuidéis, pues, ninguna de

las obras buenas, ni dejéis las prácticas de piedad por las iluminaciones de lo alto, ni os contentéis con satisfacer vuestro amor propio como los que presumen de iluminados, porque sus lenguas profieren sentencias místicas mientras sus corazones están vacíos de las luces que en aquéllas se cifran. Dios en su alta sabiduría ha dispuesto que las obras buenas sean para sus siervos el medio corriente para llamar a la puerta por la que se les revelen los misterios. De modo que a quien practica el bien y entra en trato respetuoso y sumiso con Dios, no se le ocultan los misterios, pues el único velo son los defectos, y si de los defectos te purgas, se te abrirá la puerta de los misterios. No seas de quienes a Dios piden cuenta en provecho propio, en vez de pedir cuenta a sus almas para Dios, pues ése es el estado propio de los necios que no han sido adoctrinados por Dios... No se da licencia para entrar en el reino místico de los cielos más que a quien se haya purgado de las debilidades humanas y cumplido con los deberes del servicio de Dios. Aquella purgación se logra adquiriendo las virtudes divinas y perdiendo la conciencia de todo lo que no es Dios. Los deberes que su servicio implica cúmplense con la obediencia a sus preceptos y la absoluta entrega a sus decretos. Si a esta meta llegas, se te revelará el misterio y entrarás como en tu patria en aquel reino, en el cual las ilustraciones divinas se te comunicarán sin cesar y cada vez aumentarán. Mas para ello será preciso que mires muy poco a lo exterior y, en cambio, vigiles atento tu interior, pues lo interior no se cura más que con la fuga de lo exterior, con amor sincero que vendrá a dar al corazón la buena nueva y con la iluminación de lo alto que disipará la oscuridad de los pecados.

(Ibidem, II, 85.)

No desesperes aunque las *noches* sean largas. ¡Cuántas veces sale el sol después de ponerse!

(Ibidem, II, 86.)

No te quejes de daño alguno a otro que a Dios, pues nadie sino Él puede disipar la desolación. Ni busques apoyo jamás en otro que en Dios, pues aquel día mismo dejarán de revelársete los misterios.

## [9. INDIFERENCIA Y CONFORMIDAD]

*Ibn ʿAbbād de Ronda: Indiferencia respecto del juicio de los hombres.*

*(Šarḥ Ḥikam,* II, 51.)

«Si te duele que las gentes no te hagan caso o que te censuren, acógete al juicio que Dios tenga de ti, y, si esto no te basta, tu desgracia es mayor que la que te produce el juicio de los hombres».

El siervo de Dios no debe dirigir sus miradas sino hacia su Señor, ni alegrarse sino de ser por Él bien acogido, ni entristecerse sino de ser por Él desechado. Ningún caso debe hacer de que las criaturas lo acojan bien o lo rechacen, lo alaben o lo censuren, puesto que de nada le sirven sin Dios... Así, pues, cuando le duela que las gentes no le hagan caso o que le censuren, vuelva los ojos de su consideración hacia el estado en que se hallan sus relaciones con su Señor, y, si esta consideración le deja satisfecho y contento, se consolará grandemente de haber perdido la buena acogida de parte de las criaturas; más aún: no hará impresión alguna en su corazón el que le acojan bien o le rechacen. En cambio, si no se queda satisfecho y contento del estado de sus relaciones con Dios, entonces su desgracia será mucho mayor que la que pueda sobrevenirle de parte de las criaturas; más aún: para aquel que contemple y conozca a fondo el alcance de este misterio, no existirá jamás desgracia alguna en el hecho de que las gentes le traten mal [1].

[1] Cf. Sentencia 18ª de al-Šāḍilī y de Ibn ʿAṭāʾ Allāh, *apud* al-Sakāk, cuartillas 41-42.

*Ibn ʿAbbād de Ronda: Indiferencia respecto del juicio de los hombres.*

*(Šarḥ Ḥikam,* II, 7.)

La sinceridad en el servicio de Dios consiste esencialmente en que el devoto no haga caso alguno de la atención y buena acogida de las gentes, ni les preste atención ni las busque, sino que, antes por el contrario, tan sólo haga caso y atienda y busque la atención y buena acogida de Dios, sabiendo de cierto que cuanto de las criaturas pueda recibir es ilusorio y vano, y que, por tanto, el someterse a ello es señal de poco entendimiento, y acarrea además graves consecuencias: rebajarse a las versátiles pasiones de las gentes; tener en mucho el buen juicio que les merece y procurarlo con afectaciones y disimulos; lograr de ellas muestras de respeto y honor tributándoselas de su parte; tratarlas con hipocresía y falsos halagos en público y pensar lo contrario en secreto. Ahora bien, todo esto es ya un tormento doloroso que el hombre se busca acá abajo, pues con ello pierde la tranquilidad de su propio corazón y el sosiego de su vida, privándose del bienestar espiritual propio de la independencia y del honor social en esta vida, sin contar con el castigo que le espera en la otra... Pero es que, además, el que así obra no logra lo que se propone, porque los juicios y fines de los hombres son tan varios y contradictorios, que lo que a uno le parece bien, le parece mal a otro, y lo que a uno le place, a otro le desplace; y así, haciendo lo que a su juicio le será útil a los ojos de los hombres, se mete a veces en lo que le perjudica a juicio de los hombres y de Dios, después de haber puesto en ello mucha fatiga y trabajo... El dar gusto a todos es imposible de conseguir, y el más necio de los hombres es aquel que trata de conseguir lo imposible.

*Ibn ᶜAbbād de Ronda: Conformidad adquirida e infusa.*

*(Šarḥ Ḥikam,* II, 62.)

El maestro contemplativo Abū Muḥammad ᶜAbd al-ᶜAzīz de al-Mahdiyya decía: Alma tranquila es la que ya se ha eximido de todo mal, sin que entre el mal y ella quede relación alguna. Sus comienzos, en cuanto a la adquisición, están en la fe. La conformidad adquirida se logra, cuando el alma se ha purificado y purgado de todas las cosas criadas, por haber desaparecido de ella el velo que es el atributo propio de la criatura... La conformidad infusa... tiene como síntoma la indiferencia que el alma siente ante sus estados, sin dejarse influir o impresionar su interior por sus propias palabras y acciones, a causa de que el corazón está absorto en la contemplación de la majestad de Dios... Por eso decía Abū ᶜUṯmān al-Ḥayrī: «El hombre no es perfecto, hasta que para él son exactamente iguales cuatro cosas: la negativa y el don, la nobleza y la vileza...» El colmo de esta indiferencia consiste en desear la muerte y sentir repugnancia de seguir viviendo en este mundo, por el deseo apasionado de ir al encuentro del Señor. Por eso decía uno: La señal verdadera de que todo deseo egoísta ha desaparecido del corazón está en desear el encuentro de Dios en todo momento, sin preferir a ello cosa alguna. Cuando el novicio encuentra en su alma estos síntomas, es que ha salido ya del mundo de sus congéneres y ha llegado a la corte de su santidad... Y si todavía no los encuentra en su alma, debe perseverar en su camino y en el combate ascético, sin dejarse seducir por la ilusión de la alteza de sus estados espirituales, puesto que todavía no ha llegado a la meta ni ha logrado aún la desaparición de todo deseo egoísta. No consiste, sin embargo, la muerte del alma sensitiva o concupiscible en suprimirle todo trato amable y reducirla audazmente al uso de traje áspero para vestir, ni de pan de salvado para comer, ni de suciedad excesiva y miseria para vivir, si a la vez prescinde de observar sus estados de alma y sus aspiraciones y la imperfección de su vocación, dejando de distinguir cuáles de aquellos estados son loables y cuáles son censurables, pues esto es ya exageración y herejía. En esta materia, efectivamente, ha habido gentes equivocadas que han obrado así para su dis-

ciplina ascética y combate espiritual, no proponiéndose con ello alcanzar la servidumbre pura y sincera para con su Señor. Tal conducta les ha llevado a trastornar sus propias inteligencias y a debilitar la energía de sus facultades físicas, sin lograr, en cambio, ventaja alguna espiritual, y esto cabalmente les ocurre por ignorancia de la ley religiosa tradicional que los antepasados de nuestro pueblo siguieron.

*Ibn ʿAṭāʾ Allāh: Coloquio sobre el misterio de la variedad de estados a que Dios somete a sus siervos.*

*(Šarḥ Ḥikam,* II, 84.)

«Por la diferencia de los varios efectos de tu providencia y los cambios y vicisitudes de la fortuna, he conocido que lo que Tú quieres de mí es que te reconozca en toda cosa, a fin de que no te ignore en cosa alguna».

Los efectos varios de la providencia y las vicisitudes de que el autor habla son la salud y la enfermedad, la riqueza y la pobreza, la nobleza y la vileza, la apretura y la anchura, la virtud y el pecado, la privación y la posesión, y en general todos los varios estados y condiciones en que Dios nos puede colocar. Por ellos — dice — he conocido que tu voluntad es dárteme a conocer en toda cosa con conocimiento preciso y concreto en cada estado, a fin de que yo contemple tu unicidad, grandeza, hermosura, perfección y gloria, de modo que no quepa en mí ignorancia alguna de cuanto soy capaz de conocer respecto de tales atributos, puesto que si las cosas pasasen de otro modo y me hubieras impuesto un solo estado que a mí me gustase y yo prefiriera, mi intuición habría sido imperfecta y mi contemplación incompleta. En cambio, yo ahora puedo circular en un paraíso anticipado y tomar posesión en él de cuanto Dios quiere, sumergiéndome en la abundancia de sus dones, sin que yo necesite pedirle ni suplicarle ni buscar cosa alguna o estado que me plazca. ¡Loado seas, pues, por tus beneficios ocultos y manifiestos, secretos y evidentes!...

Dice Ibn ʿAṭāʾ Allāh en su *Tanwīr:* «Cuando quieras que Dios te conserve en un solo y el mismo estado, lo que quieres en realidad

es que Dios siga para contigo un camino imperfecto. Es como si Dios te dijera: «No me pidas que te conserve en un solo estado, pues tal cosa no la haré Yo contigo. ¿Es que por ventura quieres que mi soberanía quede privada de sus efectos? Antes bien, pídeme que te revista con mis dones donde yo quiera situarte, para que así seas mi amigo...» Dios, en efecto, da y niega, humilla y ensalza, pone en estrecho y en anchura, ennoblece y envilece, y asimismo dispone todas las vicisitudes que son efectos de su providencia, como si te dijese: «¡Oh siervo mío! No desesperes por cosa alguna, mientras Yo sea tuyo, ni te alegres por cosa alguna, mientras Yo no sea tuyo, pues Yo soy quien te indemniza de todo cuanto no soy Yo, y en cambio todas las cosas distintas de mí de nada te sirven sin mí. No seas de aquellos que me sirven vacilantes e intranquilos... Sírveme por mí, puesto que la perfecta riqueza es mi atributo, y la constante generosidad es mi apellido...»

## [10. INTENCIÓN PURA Y VANIDAD ESPIRITUAL]

*Abū-l-Ḥasan al-Šāḏilī: Sobre la intención pura.*

*(Mafājir*, 65-66.)

La intención pura es una luz que procede de la luz de Dios y que Dios deposita en el corazón de su siervo creyente, con lo cual lo amputa de todo lo que no es Él. Ésta es fundamentalmente la pureza de intención, cuyas ramificaciones son cuatro modos de aspiración: 1ª, aspiración pura de obrar por la gloria de Dios; 2ª, aspiración pura de glorificar los mandatos de Dios; 3ª, aspiración pura de buscar el premio y la recompensa; 4ª, aspiración pura de purgar las obras buenas de toda tacha o defecto [1].

1 Cf. Baruzi, 434. — Cf. Sentencias 20ª y 21ª de Šāḏilī, *apud* al-Sakāks, cuartillas 45-48.

*Ibn ᶜAbbād de Ronda: Pureza de intención en la vida mística.*

*(Šarḥ Ḥikam,* I, 32.)

«No te traslades de criatura a criatura, pues serás como el asno de la tahona, que camina, sí, pero el lugar al cual se traslada en su marcha es el mismo del cual ha partido. Antes bien, trasládate de las criaturas al Creador, pues tu Señor es el término y la meta».

Las obras buenas, practicadas para lograr de Dios el premio, los altos grados de la vida mística y las moradas, son imperfección espiritual y defecto en la pureza de intención, pues en cierto sentido ello equivale a trasladarse de criatura a criatura. Y la causa de ello consiste en que el alma sensitiva, es decir, la concupiscencia, sigue todavía apeteciendo lograr para sí con su propio esfuerzo altos grados y dones divinos, los cuales son, todos ellos, criaturas, es decir, cosas diferentes de Dios, aunque sean algunas de ellas luces. Compárase quien así obra con el asno de la tahona para ponderar la fealdad de su estado espiritual.

*Ibn ᶜAbbād de Ronda: La sinceridad en servir a Dios sin estar con las cosas.*

*(Šarḥ Ḥikam,* II, 63-65.)

«Púsote Dios en el cosmos en un lugar intermedio entre su reino sensible y su reino espiritual, para que conocieras la nobleza de tu rango entre todas sus criaturas y para que te dieses cuenta de que tú eres una perla recubierta por las conchas de los seres todos que Él hizo».

Creó Dios al hombre, dotado del más bello equilibrio y perfecta proporción, disponiendo que su ser encerrase los misterios de todas las criaturas, de las superiores y de las inferiores, de las sutiles y de las groseras, viniendo a ser por eso espiritual y corpóreo, celeste y

terrestre. De aquí que se le llame el microcosmos... Siendo, pues, el hombre, por esta razón, un extracto seleccionado de todos los seres corpóreos y espirituales, resulta que todos los físicos, en atención a que rodean y guardan al hombre, vienen a ser algo así como la corteza y el armario que conserva y guarda las cosas, mientras que el hombre viene a ser como la perla preciosa que a la concha contiene y encierra.

El fin que Dios se propuso con esto fué dar a conocer al hombre la nobleza de su rango y la alteza de su ser, para que sus aspiraciones se elevasen hasta los sublimes grados, dignos de su naturaleza, mediante la sincera decisión de servir a su Señor, sin poner los ojos en las cosas que no son Él... El maestro Abū-l-ʿAbbās de Murcia decía, por eso: «Todas las criaturas son tus esclavos, puestos por Dios a tu servicio, y tú eres esclavo de la Majestad divina.» Y en un texto revelado se pone en boca de Dios estas palabras: «¡Oh hijo de Adán! Creé las cosas todas para ti, y te creé a ti para Mí. No te ocupes, por tanto, en aquellas cosas que creé para ti, olvidando a Aquél para quien fuiste creado.»... El que está pegado a las cosas y con ellas se queda, porque a ellas limita sus aspiraciones sin haberse abierto a sus miradas el horizonte de los misterios celestiales ni a sus pasos el camino que conduce al recinto cerrado de la contemplación del único Ser real, encarcelado queda y constreñido dentro de la esfera de su ser corpóreo, que es la condición propia de los condenados al fuego infernal...

Tú estás con las cosas, mientras no contemplas a quien les ha dado el ser. En cambio, cuando contemplas a quien les ha dado el ser, entonces son las cosas las que contigo están.

Es muy diferente estar tú con las cosas y estar las cosas contigo. Estar tú con las cosas equivale a estar sujeto a ellas y tener de ellas necesidad, es decir, que tú seas su esclavo, para que luego ellas te abandonen y dejen cuando más las necesites. Vil en verdad es tal condición, la cual se debe cabalmente a que no has puesto los ojos de la contemplación en el Autor de las cosas. En cambio, estar las cosas contigo equivale a ser tú el dueño de ellas, sin necesitarlas, es decir, que tú estás entonces libre de ellas, mientras ellas necesitan de ti y te sirven como criados, incluso las animadas y las inanimadas. Preciada es, en verdad, tal condición, que se debe a poner los ojos en el Autor de las cosas.

*Ibn ᶜAbbād de Ronda: Pocas obras con pureza de intención valen más que muchas sin ella.*

*(Šarḥ Ḥikam,* I, 35.)

El mérito de las obras depende de la intención del sujeto. Los ascetas que obran el bien con espíritu de renuncia a las cosas del mundo, aunque sus obras sean pocas en número aparentemente, son muchas en realidad. En cambio, las de quienes no poseen ese espíritu de renuncia, aunque sean muchas en apariencia, son en realidad pocas. Y esto es así, porque aquéllos están exentos de todos los defectos que dañan a la sinceridad y pureza de intención en las obras, es decir, de la hipocresía espiritual y de la afectación o simulación, que consiste en obrar bien para que las gentes lo vean y para obtener a cambio ventajas mundanales, a las cuales ellos han renunciado por completo. Por eso, pues, sus obras, aunque pocas en número, son aceptas a los ojos de Dios y recompensadas como si fueran muchas. En cambio, quienes carecen de ese espíritu de renuncia, son víctimas de aquellos defectos que afectan a la pureza de intención y destruyen el mérito de las obras, puesto que son hechas con espíritu de apetito mundano, y por eso no son aceptas a los ojos de Dios; y así, aunque sean muchas en número, resultan en realidad pocas por sus defectos e imperfecciones[1].

*Ibn ᶜAbbād de Ronda: La vanidad espiritual.*

*(Šarḥ Ḥikam,* II, 5.)

«A veces te entrará la vanidad, precisamente cuando no te mire la gente».

La vanidad que el devoto siente de sus obras buenas, cuando las

[1] Cf. Sentencia 13ª de Abū-l-Ḥasan Šāḏilī, *apud* al-Sakāk, cuartilla 38. — Cf. San Juan de la Cruz, *Avisos y Sentencias,* nº 12: «Más quiere Dios de ti el menor grado de pureza de conciencia que cuantas obras puedas hacer.»

practica a la vista de los hombres, no necesita de indicios o síntomas que la revelen. En cambio, la vanidad que de ellas siente cuando las practica sin que nadie lo vea, es un vicio oculto, que no se lo conoce más que por ciertos indicios y síntomas. Dije mal; es más secreta que la pequeña hormiguita que por el suelo se desliza. Uno de esos indicios es que en lo último de su corazón abrigue la idea de que las gentes han de honrarle y reverenciarle y ponerle delante de los demás en las reuniones y juntas y que han de apresurarse a servirle; tanto, que si alguien se queda corto en esas muestras de distinción que a juicio suyo cree merecer, tiene por inverosímil tal conducta y por cosa abominable. A veces siente tan hondamente la diferencia entre los honores que a él se le rinden y a los demás, o entre el menosprecio suyo y el de sus prójimos, que a menudo llega hasta el extremo de manifestar de palabra, como algunos necios lo hacen, su disgusto, amenazando a los que no reconocen sus méritos con el pronto castigo de Dios... Cuando el devoto experimente, pues, estos síntomas en su alma, tenga por sabido que es víctima de la vanidad espiritual, aunque sus obras buenas las practique sin que las vean los ojos de la gente... De la vanidad secreta como de la pública no se libran sino los contemplativos que ven en Dios el Ser Único, porque Dios los ha purgado de todo sutil politeísmo ocultando a sus miradas la visión de las criaturas mediante las luces de la fe mística y de la certeza intuitiva con las que alumbra sus corazones; de modo que, como no las ven, no esperan de ellas beneficio alguno, ni temen de su parte ningún daño; y así, sus acciones buenas todas, aunque las practiquen en presencia y a la vista de sus prójimos, las realizan con pura intención y, en cambio, quienes no han alcanzado todavía ese grado de contemplación, como aún ven a las criaturas, y de ellas pueden esperar y temer, son víctimas de la vanidad espiritual, aunque sirvan a Dios en la cima de un monte donde nadie los vea ni los oiga.

*Abū-l-ᶜAbbās de Murcia: Símil del onagro y del asno doméstico.*

*(Laṭā'if,* II, 10.)

Cuando el vulgo ve a un hombre a quien considera como perfecto religioso, porque viene del desierto y de la soledad, acógelo con muestras de veneración y respeto. Pero ¡cuántos son los santos intercesores que viven en el siglo en medio del vulgo y de los cuales el mundo no hace caso, a pesar de que sobre ellos cargan con el fardo de los pecados del vulgo y expulsan de sus corazones la afición a las cosas que no son Dios! Aquéllos son como el onagro o asno salvaje: cuando lo traen del desierto al pueblo, se ve rodeado de las gentes, que se maravillan de su rayada piel, de su hermoso aspecto y del color rojizo de su lomo, mientras que al asno que les lleva las cargas no le hacen caso alguno.

(Ibidem, II, 13.)

Cabalmente porque a los ojos de Dios goza el santo de tan alto prestigio, Dios no permite que viva en el siglo más que oscuro y desconocido de las gentes, en medio de las cuales vive, por lo que toca a su santidad interior, aunque permita que aparezca evidente su ciencia espiritual, con la que puede guiar a las gentes.

*Ibn ᶜAbbād de Ronda: Los vicios ocultos en la práctica de la virtud.*

*(Šarḥ Ḥikam,* II, 4.)

«La natural inclinación del alma sensitiva a su propio interés egoísta es evidente y clara en el pecado, mientras que en la práctica de la virtud es ya oscura y oculta. Ahora bien, el tratamiento medicinal de las dolencias ocultas es más difícil que el de las externas y evidentes».

Condición natural del alma sensitiva es buscar siempre su interés egoísta y huír del deber. Sólo así se encuentra a sus anchas, aun tratándose de la práctica de la virtud; y no digamos cuando se trata del

pecado. Esto es evidente para todo el que se examine a sí mismo y vigile atento sus ideas, pues a veces sentirás fervor y gusto en un ejercicio devoto y no lo sentirás en otro, aunque éste último sea más perfecto y meritorio en sí mismo. Y ¿qué significa esto, sino que el interés egoísta del alma sensitiva es mayor en el primer caso que en el segundo? Por eso los espíritus con vista interior piensan mal y sospechan de su egoísmo, cabalmente cuando ven que su alma sensitiva se habitúa y familiariza con una determinada práctica devota: porque conocen bien sus ocultos engaños y astucias, y por eso la abandonan y se consagran a otra diferente... El egoísmo del alma puede, pues, existir también, según esto, aun en las obras buenas; pero como es oculto para el sujeto, es también difícil de curar, pues exige sutil y penetrante inteligencia para descubrir los ocultos vicios del alma sensitiva y las delicadas artes de su astucia y de su egoísmo interesado. Debe, por tanto, el devoto trabajar en purgar sus actos buenos de estos vicios (tanto más cuanto es tarea más difícil ésta de pensar mal y sospechar de sí mismo) y debe contradecirse en todo aquello a que su alma le invite y provoque, sea lo que sea [1].

## [11. AMOR DIVINO]

*Abū-l-Ḥasan al-Šāḍilī: Doctrina sobre el amor místico, tomada de su maestro Ibn Mašīš.*

*(Mafājir,* 74-75.)

Persevera en la purgación de la asociación, y cada vez que ésta se renueve, púrgate de ella, de modo que no asocies con Dios cosa alguna. Púrgate de la suciedad del amor del mundo: cada vez que sientas inclinación a la concupiscencia, corrige con la penitencia lo que corrompiste con la pasión y lo que ensuciaste, y entrégate al amor

1 Lo más molesto debe preferirse. Cf. AL-ANDALUS, I, 68. — Abū-l-Ḥasan al-Šāḍilī (*Ṭabaqāt Ša'ranī,* II, 7): «Para el santo o amigo de Dios, el deseo de obtener la victoria sobre sus propias injusticias [o sobre sus oscuridades] es concupiscencia oculta.».

de Dios con reverencia y con pureza de alma. Bebe continuamente en la copa del amor divino, lo mismo en la embriaguez que en la serenidad: cada vez que salgas de la embriaguez o despiertes, bebe, a fin de que en tu embriaguez y tu serenidad estés con Él, de modo que llegues al extremo de que pierdas hasta la conciencia del amor, de la bebida y de la copa, absorto en la hermosura de Dios... ¡Cuántos hay que absortos en una cosa no se dan cuenta de su misma absorción!... El amor toma, de parte de Dios, el corazón de aquél a quien ama, mediante la luz de su hermosura y de la santa perfección de su gloria, que Él le descubre. La bebida del amor es la mezcla de los atributos, hábitos, acciones, luces, calificativos y nombres de Dios con los del alma... Esa bebida del amor riega y penetra en el corazón, las articulaciones y las venas, hasta embriagar en términos que el alma se habitúa, se funde y se depura... Unos beben sin auxilio de medio alguno, siendo Dios mismo quien directamente toma al alma por su amiga. Otros, en cambio, beben con el auxilio de algunos medios, como los ángeles y los sabios que están ya cerca de Dios. Unos se embriagan con la sola contemplación de la copa sin haber todavía gustado su bebida. ¿Qué pasará, pues, cuando la hayan gustado y bebido hasta saciarse y embriagarse? Después viene la serenidad con sus varios grados, lo mismo que en la embriaguez. La copa es la intuición de la Verdad, que es Dios, de cuya bebida resulta la purgación límpida y pura para sus siervos elegidos que a Él bien le place...

### *Abū-l-Ḥasan al-Šāḏilī: El amor místico.*

*(Mafājir,* 75.)

El amor de Dios es una toma de posesión del corazón de su siervo, que expulsa de él toda cosa que no es Dios. Y así verás entonces que su alma se inclina a obedecerle y que su inteligencia se fortifica con su intuición y que su espíritu queda prendido de su presencia y que lo más íntimo de su mente se sumerge en su contemplación. Al siervo se le abre con el amor el acceso al trato íntimo con Dios, que le otorga el dulcísimo placer de sus coloquios, y queda revestido con la honrosa túnica de su aproximación y en contacto con las primicias

de las verdades esenciales del conocimiento místico. Por eso se ha dicho que los amigos de Dios son novias...

Dijéronle: «Ya sabemos lo que es el amor de Dios. Pero ¿qué es la bebida del amor, y su copa y su escanciador? Y ¿qué es gustar el amor y beberlo, y saciarse, y embriagarse, y serenarse después de la embriaguez?»

Respondió: La bebida es la luz que emana de la hermosura del amado. La copa es el don divino que hace llegar esa luz a la boca del corazón. El escanciador es Dios que toma por amigos a sus siervos escogidos, los santos... Aquél a quien Dios le descubre de su hermosura algo durante un solo momento o dos, pero a quien después se le oculta con los velos, es el que tan sólo lo gusta y se queda con el deseo apasionado de beberlo, pues realmente lo bebe aquél tan sólo a quien la hermosura de Dios se le descubre durante una o dos horas. Si la bebida persiste y dura hasta henchir las venas y las articulaciones del amante con las luces misteriosas de Dios, viene la saturación, que a veces llega hasta perder la conciencia de todo lo sensible e inteligible, sin darse el sujeto cuenta de lo que le dicen ni de lo que dice él, y esto es la embriaguez... Vuelve después a la oración y a las obras de piedad, sin estar ya obnubilada la conciencia..., y esto es la serenidad [que sigue a la embriaguez]; pero en tal estado el alma goza de un más amplio horizonte en sus miradas y de un aumento en sus conocimientos místicos: con la luz de los astros de la ciencia y con la luna de la intuición unitaria se guía durante su noche y con los soles de las intuiciones se alumbra durante su día [1].

[1] Cf. San Juan de la Cruz, *Cántico*, XXVI, 13: «YA COSA NO SABÍA». «La razón es porque aquella bebida de altísima sabiduría de Dios que allí bebió, le hace olvidar todas las cosas del mundo, y le parece al alma que lo que antes sabía y aun lo que sabe todo el mundo, en comparación de aquel saber es pura ignorancia.» — *Ibidem*, 14: «Pero demás de esto, aquel endiosamiento y levantamiento de mente en Dios, en que queda el alma como robada y embebida en amor toda hecha un Dios, no la deja advertir a cosa alguna del mundo; porque no sólo de todas las cosas, mas aun de sí queda enajenada y aniquilada, como resumida y resuelta en amor, que consiste en pasar de sí al Amado». — Cf. *Ibidem*, 17: «... todo lo pierde e ignora en aquel absorbimiento de amor..., porque queda absorta y embebida el alma en aquella bebida de amor.»

*Ibn ʿAṭāʾ Allāh: Coloquio sobre el amor.*

*(Šarḥ Ḥikam,* II, 90.)

«Tú eres quien hace brillar las luces en los corazones de tus amigos, a fin de que te conozcan intuitivamente como la causa y el ser único. Tú eres quien hace desaparecer a los otros seres de los corazones de tus queridos, a fin de que no amen más que a Ti ni se acojan a nadie que no seas Tú. Tú eres quien les sirves de consuelo, cuando todas las cosas del mundo les desconsuelan y fastidian».

La desolación que el alma encuentra en el trato con los mundanos nace de que en todos ellos existe la miseria, la indigencia y la necesidad, ya que cada cual procura su provecho y busca la satisfacción de su amor propio, cabalmente porque son del todo imperfectos y aspiran a remediar su imperfección y deficiencia. Dios, en cambio, es rico en toda clase de bienes y perfecciones, y además es generoso y benéfico para con sus siervos, porque los ama con ternura, benevolencia y cariño. Y así, cuando ellos contemplan todo esto con la claridad de visión que Dios mismo les otorga, no pueden dejar de amarlo y a Él se acogen y en Él tan sólo ponen sus aspiraciones todas y el apoyo de su consolación, porque con Él no necesitan ya de los hombres, hijos, como son, de su propio linaje. Y con esto logran la suma felicidad y obtienen el máximo provecho.

*Ibn ʿAbbād de Ronda: Los perfectos sólo sirven a Dios por amor.*

*(Šarḥ Ḥikam,* II, 29.)

El vulgo de los devotos, por su tibieza y falta de fervor para cumplir los preceptos y prohibiciones del Señor, necesitan ser excitados y movidos por el temor y las amenazas. En cambio, los escogidos de sus siervos no necesitan nada de esto, porque Dios ha ensanchado sus pechos y ha alumbrado los ojos de su vista interior, ha grabado en sus corazones la fe viva y les ha hecho amable la virtud y abomi-

nable el pecado. No se limitan, por lo tanto, a lo que los devotos del vulgo, es decir, a cumplir las obligaciones de precepto y a evitar los peligros y ocasiones de pecar, sin más, sino que, antes bien, añaden a esto la prontitud fervorosa en la práctica de la virtud y en el ejercicio de las devociones, viniendo ya a ser todos sus actos obras buenas que a Dios les acercan, porque su libertad espiritual es perfecta y su servidumbre es íntegra y sana...

*Ibn ʿAbbād de Ronda: El amor puro sin esperanza de recompensa.*

*(Šarḥ Ḥikam,* II, 56-57.)

«No es amante el que espera de su amado algo a cambio, o busca con su amor lograr algún propósito, pues el amante verdadero es aquel que se te da generosamente y no... [1]».

El amor exige del amante el don generoso de todo su ser y de cada una de sus partes, para dar gusto a su amado, sin pedir ni buscar por ello su propio interés, antes bien, encontrando en su generoso don el colmo de su interés, y en conciliarse la gracia de su amado el summum de la felicidad y bienestar...

Esperar algo a cambio del amor o buscar con ello el logro de algún propósito, pertenece a la morada espiritual de la esperanza, que nada tiene de común con la morada del amor..., pues esta morada exige la entrega total y generosa del amante, hasta el extremo de aceptar con gusto las adversidades y pruebas a que lo someta el amado... Por eso dijo un sabio: «Si ves que le amas y ves que Él te prueba con adversidades, ten por sabido que quiere purificar tu amor...» Por eso decía otro: «A los ojos de Dios es más grave que todos los pecados del vulgo de los fieles el que comete quien le ama cuando descansa en algo que no es Dios y se familiariza con ello».

1. [*Sic*, en el manuscrito.]

*Ibn ʿAbbād de Ronda: El amor puro sin esperanza de premio, ni temor de castigo.*

*(Šarḥ Ḥikam, I, 62.)*

«El que a Dios sirve por algo que espera conseguir de Él o por evitar con sus obras buenas el castigo, no cumple con los deberes que de Él exigen los excelsos atributos del Señor».

Las obras buenas que los devotos practican con el fin de conseguir el premio o de huir del castigo del Señor, son defectuosas y enfermas, al par que impropias de toda persona que posea talento y sagacidad. En efecto, si el devoto ha de cumplir los deberes que de él reclaman los excelsos atributos de su Señor, es indispensable que no obre el bien con el fin interesado de lograr premio o de evitar castigo, pues el hombre es un esclavo que todo lo debe a su Señor, mientras que Éste nada le debe a él. Y tal conducta constituye cabalmente el más alto grado del amor a Dios, porque el amante concentra todas sus aspiraciones en obedecer los preceptos de su Amado, sin tener otra voluntad que la suya; luego el devoto debe, como siervo, trabajar por su Señor, es decir, por su gloria y majestad y por todos los demás excelsos atributos de Dios, con los cuales nada tiene el hombre de común. Así, pues, si el devoto obra en contra de esta norma, es decir, si practica el bien para buscar su propio interés, no cumple con los deberes que le imponen los atributos de su Señor, y tal conducta es efecto de su ignorancia, de su negligencia y de su falta de amor a Dios.

*ʿAlī b. Wafāʾ al-Šāḏilī de Egipto (m. 801): El amor de Dios no admite asociación.*

*(Ṭabaqāt Šaʿranī, II, 31.)*

Los pelos salen en el exterior de la persona, no en el interior, pues si en el corazón se fijase un pelo tan sólo, moriría de repente. Que tu interior no se ocupe con cosa alguna de los deleites munda-

nos y corporales. Antes bien, vacía tu corazón de los cuidados perecederos y caducos que son como el pelo, pues el corazón es la morada del Ser único y sin par, que abandona a quien lo asocia con otro ser; en cambio, el que ama tan sólo a Dios, aquiétase su corazón con la luz de un Señor que no admite copartícipe en su reino.

### *ʿAlī b. Wafā' al-Šāḍilī de Egipto (m. 801): El amor a Dios sin asociación de lo creado.*

*(Ṭabaqāt Šaʿranī,* II, 53.)

Aquél cuya aspiración para después de la muerte es la felicidad corpórea, es porque quiere las cosas de este mundo, pues quienes son de Dios están desnudos de las cosas del mundo presente y de las cosas de la vida futura, ya que su única aspiración tiene por objeto al Ser que carece de lugar y no admite asociación ni puede dividirse en dos, porque la unidad sin par le es esencial, sin que admita número antes de Él, ni después de Él, ni con Él... Por eso, si haces lo que Dios quiere de ti, Dios hará lo que tú quieras de Él. Que el objeto de su voluntad sea, pues, Él.

### *Abū-l-Ḥasan al-Šāḍilī: Sobre las tribulaciones.*

*(Laṭā'if* de al-Šaʿranī, II, 188.)

Costumbre de Dios es ordinaria y corriente en el trato con sus profetas y santos amigos someterlos a la tribulación al principio de su carrera, haciéndolos salir de su patria y exponiéndolos a la calumnia y la injusticia de sus prójimos, y al fin dándoles paciencia para soportarlas...

No otorga Dios a nadie la morada de la intuición mística, hasta que lo somete a la prueba de cuatro tribulaciones: es una la de ver que sus enemigos se alegran de su mal; otra es la censura de sus amigos; es la tercera las críticas de los ignorantes, y la última es la envidia de los sabios. Si las soporta con paciencia, Dios le concede la dignidad de maestro y modelo.

*Ibn ʿAbbād de Ronda: La adversidad atrae los favores divinos.*
*(Šarḥ Ḥikam,* II, 12.)

Las adversidades llevan al alma a la presencia de Dios y la asientan sobre el tapiz de la sinceridad en su trato. Con ello te basta para sospechar los dones que el Señor te otorgará y las inspiraciones que te comunicará estando ya en su presencia y tratándolo familiarmente. Si quieres, pues, que Dios te infunda sus dones, penétrate bien de tu miseria y pobreza, que son las cualidades esenciales del esclavo, pues las limosnas no se dan más que a los necesitados.

*Abū-l-Ḥasan al-Šāḏilī: No esperar ni temer más que a Dios.*
*(Šarḥ Ḥikam,* II, 25.)

Si he perdido la esperanza de que yo me sea útil a mí mismo, ¿cómo no la he de perder de que los demás me sean útiles? Y si puse mi esperanza en Dios para los demás, ¿cómo no he de ponerla en Él para mí mismo? Ésta es la alquimia y el elixir verdadero. El que los logra, logra la riqueza sin pobreza y la honra sin vileza. Ésta es la alquimia de los que tienen inteligencia recibida de Dios [1].

[Sobre este tema del *amor divino* aparecen entre las notas de don Miguel Asín las siguientes papeletas sobre comparación con doctrinas cristianas ortodoxas y heréticas.]

*Los doce efectos del amor divino* (Fr. Gerónimo, *Peregrinación,* 270). — Son: «júbilo, alegría de corazón, embriaguez del espíritu, fervor de corazón, ternura de conciencia, devoción, ímpetus, fuego de amor de Dios, muerte amorosa, desmayo de amor, unión con Cristo y celo de las almas.» [Cf. Ibn ʿArabī, *Futūḥāt,* que nombra casi todos esos:]

*Milagro de sinceridad* (صدق) (Fr. Gerónimo, *Peregrinaeión,* 47-49). — Los descalzos se resistían a someterse a los calzados, como se lo ordenaba el Nuncio y el Rey. Fr. Gerónimo, perplejo, pide consejo a un lego santo, Fr. Benito de Jesús. «Este había venido a tanta sinceridad, que aun se le había olvidado el nombre de su padre y de su tierra y no sabía ni hacía otra cosa sino actos de amor de Dios... Confié que Dios me había de dar luz en negocio tan grave por lengua de este san-

[1] Sobre las virtudes principales del místico según Abū-l-Ḥasan al-Šāḏilī, cf. apud al-Sakāk, sentencias 1ª (cuartillas 19-20) y 6ª (cuartillas 23-27).

to.» El lego consultado le responde con frases sibilinas en lenguaje rústico, que Fr. Gerónimo entiende, y da la obediencia a los calzados y todo sale bien y conforme a la profecía del lego.

*El dejamiento de los alumbrados y la impecabilidad por el amor* (Bataillon, 185). — Para ellos, lo esencial es abandonarse al amor de Dios, porque este dejamiento dispone de tal modo al alma, que no podría cometer pecado alguno, mortal ni venial... Todas las buenas obras proceden de Dios, y el hombre no puede hacer nada por sí mismo, sino someterse a Dios y reconocer su nada. Aun este reconocimiento es obra de Dios. El mejor uso que se puede hacer del libre albedrío es someterlo a Dios, pues sin Él no se puede elegir bien.

*¿Se deben pedir tribulaciones?* — Fr. Gerónimo (126-8) da razones en pro y en contra: En *contra*. 1ª Cristo pidió «transeat a me calix iste». — 2ª En la liturgia no se piden, sino al revés, que nos las evite Dios. — 3ª En el Pāter noster se pide «sed libera nos a malo; et ne nos inducas in tentationem». — 4ª El Crisóstomo califica de arrogante y presuntuoso al que las pide. — En *pro:* 1ª San Agustín: «hic ure, hic seca». — 2ª Cristo acusó de necios a San Juan y Santiago porque pedían el cielo y no el cáliz. — 3ª San Pablo dice: «Gloriamur in tribulationibus nostris, scientes quoniam tribulatio patientiam operatur...»—4ª Cristo nuestro modelo no tuvo sino tribulaciones. — *Conclusión:* Debe pedirse *paciencia* en las tribulaciones y conformidad con la voluntad divina en todo evento.

*Las tribulaciones* (= قبض) - Fr. Gerónimo Gracián en su *Peregrinación* de Anastasio (Burgos 1905) describe (p. 137) la tribulación. así: «Sequedades de espíritu, aflicciones de corazón y *las opresiones de cuando paresce le cogen al corazón entre dos piedras...*» (Es la misma comparación implícita en la voz técnica de los *ṣūfies*, sobre todo, los *šāḍilieś*, قبض).

*Tipo de beata como la mora de Úbeda* (Fr. Gerónimo, *Peregrinación*, 21). — «Me encontré con una vieja rusticísima en una aldea, que, reprendiéndola por una gran aspereza que hacía estando con tercianas, me respondió estas palabras: O como es ese uno de los mayores gansios que tiene el dimuño en esta vida; pues cómo ha de zoffrir este maldito cuerpo que le entren guxanos por los ojos y boca, cuando no le aproveche, y no zoffrirá un poco de penitencia ahora que tanto. Prega a Dios que nuestro dulcísimo Jesús mos abrigue so el su sobaco en su bendita llaga para que no seamos descabritados el día del juizio con los de la mano izquierda» (El tipo de vieja asceta y el léxico y el estilo la asemejan a la mora de Úbeda.) «Estas palabras, que nunca se me olvidarán y la perfección de vida y espíritu que conocí en aquella buena vieja, y el mirarme con unos ojos hundidos en un cuerpo macilento de setenta años y con efficacia, me movió a determinarme sin reparar en cosa alguna [a entrar carmelita]».

† Miguel Asín Palacios.

# EL CONDE MOZÁRABE SISNANDO DAVÍDIZ Y LA POLÍTICA DE ALFONSO VI CON LOS TAIFAS

## I

La *Ḏajīra* de Ibn Bassām de Santarén es un inapreciable tesoro de noticias referentes a la historia española del siglo XI. Aun antes de ser publicada, cuando sólo tres de sus cuatro partes eran accesibles en manuscritos esparcidos acá y allá, cuya grafía hacía todavía más difícil el intrincado lenguaje literario en que se halla escrita, ya permitió la renovación de algunos aspectos fundamentales de nuestros anales patrios. Recuérdese, entre otros, el texto referente al Cid, que es la base de la famosa monografía de Dozy sobre el Campeador.

Nuestro conocimiento de un hecho tan fundamental para la historia de España como es la conquista de Toledo por Alfonso VI se vió también ampliado de pronto con ocasión del descubrimiento de la cuarta parte de la *Ḏajīra* por el prof. E. Lévi-Provençal. A base del relato de dicho suceso por el célebre literato e historiador de Santarén, entonces inédito, el ilustre sabio francés trazó su excelente monografía *Alphonse VI et la prise de Tolède (1085)*, apud *Hespéris*, XII (1931), pp. 33-49. Y este relato fué, a poco, refundido y reajustado, sobre todo respecto a fechas y a su conexión con otros textos, por el maestro don Ramón Menéndez Pidal en un estudio que puede considerarse definitivo: *Adefonsus Imperator toletanus, magnificus triumphator*, publicado primero en el *Boletín de la Real Academia de la*

*Historia*, C (1932), pp. 513-538, y reimpreso luego en el tomo II de sus obras completas, *Historia y epopeya*, Madrid 1934, pp. 235-262.

Hoy empezamos felizmente a disponer del texto impreso de la *Ḏajīra*, cuya edición ha tomado a su cargo, en penosa empresa que merece toda nuestra gratitud, la Facultad de Letras de la Universidad Fu'āḏ I de El Cairo (nº 26 de sus publicaciones) [1]. El volumen 1º de la Parte 1ª apareció en 1358 = 1939 (cf. AL-ANDALUS, V [1940], pp. 494-496), y el volumen 2º de la misma parte, en 1361 = 1942 (cf. AL-ANDALUS, XI [1946], pp. 252-257). Con un salto, debido a las circunstancias actuales (y que es de agradecer, porque demuestra el afán por proseguir la edición y, además, nos facilita la consulta de la parte más incógnita de la obra, no descubierta, como dijimos, hasta hace poco), en 1364 = 1945 ha aparecido el volumen 1º de la Parte 4ª, que acaba de llegar a mis manos. En él se contiene el texto de Ibn Bassām referente a la toma de Toledo por Alfonso VI (pp. 109-132).

No modifica este texto, como es lógico, ningún extremo fundamental de los estudios de los señores Lévi-Provençal y Menéndez Pidal, hechos a base de él; pero sí aclara la intervención de un personaje que vivía en torno al monarca cristiano, y que intervino, al parecer decisivamente, en la política que con los Reyes de Taifas siguió Alfonso VI, hasta que éste se apartó de sus directrices, provocando la invasión almorávide.

Cuenta el señor Menéndez Pidal, a base del texto de Ibn Bassām, cómo los toledanos, incapaces de soportar por más tiempo el largo asedio de su ciudad, fueron al real cristiano con la ilusión de que el sitiador, conforme a los caballerescos usos de la guerra antigua, les concediese una tregua para pedir auxilio a sus aliados y amigos. El rey no les recibió por encontrarse durmiendo, y «ellos entonces se dirigieron a la tienda de un renegado sevillano que hacía veinte años vivía refugiado entre los cristianos, después de haber mediado en tratos de Fernando I con

[1] La edición proyectada constará de diez volúmenes: dos para cada una de las cuatro partes, y dos más de índices, correcciones y apéndices.

el rey Motámid de Sevilla; ése se interesó por ellos y logró introducirlos en la estancia del emperador» (*Hist. y ep.*, p. 255). El señor Lévi-Provençal no narra esta curiosa escena; pero dice (*loc. cit.*, p. 48 y nota 2) que el nombre de dicho personaje cristiano «está demasiado deformado para poder identificar la personalidad que encubre», pues «en el manuscrito aparece varias veces en la forma يشتند (?)» [1]. El final de la escena lo narra muy bien el señor Menéndez Pidal: Alfonso VI, soñoliento, recibe con malhumor a los toledanos y hace venir ante ellos a los embajadores de varios reyes de Taifas, entre otros los de Sevilla, a los que trata despectivamente, apartando sus regalos con el pie, espectáculo que descorazona a los toledanos y les obliga a los tres días a rendir su ciudad.

En el texto árabe impreso en El Cairo el nombre del personaje cristiano aparece, en cambio, clarísimo: ششنند, *Sisnando*. Los toledanos — dice —, una vez rechazados en la tienda real, «se dirigieron a la tienda de Sisnando». Y tras un par de frases oscuras — Ibn Bassām escribe, como es sabido, en una prosa rimada espinosísima —, que dicen en sustancia cómo Sisnando era el «demonio inductor» de Alfonso VI, traza de este modo la semblanza del cristiano (p. 129):

Se trataba de uno de los mozárabes *[aʿlāŷ]* de Ibn ʿAbbād, hombre que había sacado chispas de la brasa de la inteligencia y que iba muy lejos entre la osadía y la mala intención. Había servido de embajador entre al-Muʿtaḍid y el tirano Fernando, y con este motivo ajustó y rompió pactos, elevándose de condición por ello; pero luego, teniendo miedo de Muʿtaḍid, su bajeza de alma le hizo pasarse al miserable campo [cristiano]. Establecido en Galicia [Ŷillīqiya], había adquirido gran experiencia de caminos y fronteras y acabado de dominar los secretos de la política y del gobierno. Terminar con los reyes de Taifas en la Península era su proyecto, y su pensamiento más frecuente. Éste, pues, introdujo entonces a un grupo de estos emisa-

[1] Rectificó luego y restituyó bien el nombre de Sisnando en AL-ANDALUS, IV [1936-1939], pp. 35-36, nota.

rios a presencia de Alfonso, al que encontraron restregándose los ojos...

Tales noticias nos permiten identificar fácilmente a este Sisnando con el conde Sisnando Davídiz, «aluazir de Coimbra», de quien ha hablado con frecuencia, recogiendo muchos datos sobre él, el mismo Menéndez Pidal en su monumental obra *La España del Cid* (Madrid, Plutarco, 1929, 2 vols.; véase índice). Según Menéndez Pidal (p. 100) era un «mozárabe de Tentugal (al Oeste de Coimbra), que, cautivado en una incursión por Abbad Motádid de Sevilla, fué muy privado de este rey, tanto en la paz como en la guerra, y luego, pasándose a Fernando I, sirvió mucho a los reyes de León como mediador acerca de otros reyes moros». En documento de 29 mayo 1085 (*Portugaliae Monumenta Historica*, I, Lisboa 1867, pp. 383-4) dice haber aconsejado a Fernando I la empresa de Coimbra (1064). Dos otros diplomas suyos de 25 abril 1080 y 25 marzo 1086 (*P. M. H.*, I, pp. 350 y 392) permiten a Menéndez Pidal fechar seguramente en ese año 1064 la toma de la ciudad portuguesa. Según otro diploma del año 1086 (*P. M, H.*, I, páginas 392-3), estando en Santiago Fernando I, el mismo 1064, vino a ver al monarca un tal Paterno, obispo mozárabe de Tortosa, con un mensaje de Muqtadir de Zaragoza, y Sisnando propuso a Paterno que fuese obispo de Coimbra. En la Cuaresma de 1075 estaba con Alfonso VI en Oviedo y asistió con la corte — en la cual se hallaba el Cid — a la apertura del arca santa. En marzo del mismo año fué, con el Cid y dos personas más, juez en un pleito entre el obispo de Oviedo y el conde Vela Oviéquez, sobre la propiedad del monasterio de San Salvador de Tol, y firmó el acta solo con el Cid. Entre 1076 y 1080 fué a Zaragoza como embajador de Alfonso VI para tratar con Muqtadir, y en documento de 1° marzo 1088 (*P. M. H.*, I, 419-20) dice haber convencido por fin, en este viaje zaragozano, a Paterno para aceptar la sede conimbricense. En 25 abril 1080 (*P. M. H.*, I, 350-351) otorga un documento confirmado por Lupus, hermano de Paterno, ya obispo de la ciudad de Portugal. En 15 marzo 1087 (*P. M. H.*, I, p. 404) otorga, al

disponerse a salir con Alfonso VI en campaña contra Yūsuf, testamento «in procinctu», que firma el obispo Paterno, haciendo una donación a la iglesia nueva por él edificada en Coimbra y dejando alhajas a su hija Elvira. Por último, sabemos que fué suegro del caballero portugués Martín Muñoz de Montemayor, el que estuvo con el Cid en Valencia, y que, al morir Sisnando como primer conde de Portugal, en 1091, dicho Martín Muñoz, su yerno, le sucedió por poco tiempo como conde de Coimbra.

Vamos a traducir ahora, con algunas inseguridades y liberta des a que obliga el estilo de Ibn Bassām, la parte final de su relato, o sea, la referente a los días posteriores a la entrada de Alfonso VI en Toledo, pues aunque esta parte era conocida por haber sido extractada por Maqqarī (*Analectes*, ed. Leiden, II, 748) [1] y por Lévi-Provençal (*loc. cit.*, pp. 48-49), uno y otro han puesto apenas de relieve la parte que tomó Sisnando en los acontecimientos (pp. 130-132):

Al aposentarse en Toledo, el tirano Alfonso — ¡Dios lo castigue! — dió muestra de altanería y orgullo, traicionando y maltratando a los reyes de Taifas de la Península. Comenzó a colmarlos de falsas acusaciones e inmerecidos reproches, y principió a ingeniárselas y a buscar pretextos para arrebatarles su autoridad y acabar con ellos, por parecerle que ya estaban desbordados y sujetos todos a su cetro.

Al mencionado Sisnando le confió el gobierno de Toledo. [Sisnando] trató de hacer llevadera la desgracia a los toledanos y tolerable la vil condición a que habían llegado, mostrándose poco exigente y procediendo con justicia en sus decisiones, con lo cual se concilió

[1] Maqqarī alude en este pasaje, 1°, al hecho extraño de la corrupción del trigo durante el asedio, cuando antes se conservaba incólume por más de cincuenta años (de lo cual habla Ibn Bassām con anterioridad a lo que ahora traduzco); 2°, a la salida de al-Qādir de Toledo consultando el astrolabio (también anterior a lo nuestro); 3°, a la primera conducta benévola para con los musulmanes, que Maqqarī atribuye con error al rey y no a Sisnando; 4°, a la escena con al-Magāmī, al transformar la mezquita, y 5°, a la negativa de Alfonso VI a coronarse a lo gótico hasta no tomar Córdoba (para la que tenía preparada una campana), propósito que frustró la intervención de Yūsuf b. Tāšufīn.

los corazones de las gentes de pro, y llevó su solicitud hasta la misma plebe. Las disensiones de los toledanos y la conversión al cristianismo de algunos necios de entre ellos traían, sin embargo, revueltos los ánimos y agitadas las demás capitales del Islam.

La idea de Sisnando era mantener el *statu quo* en Toledo. «— No has de encontrar — le decía a Alfonso — otras gentes que la mantengan próspera, ni toparás con un gobernador [ʿāmil] que te obedezca mejor que Ibn Dī-l-Nūn.» Pero Alfonso rehusaba cuanto no fuera persistir en su necia conducta y seguirse deslizando soga abajo de su avidez. En cuanto se hizo dueño de la ciudad y rompió entre las manos su collar, le dijo Sisnando: «— Extiende tus alas protectoras sobre los habitantes y atráete sus tributos, a cambio de la sombra que les des. No te ensañes con los reyes de la Península, porque no podrás prescindir de ellos, y, además, no encontrarías gobernadores [ʿummāl] que te sean más obedientes. Ten en cuenta que, si no haces más que ensañarte con ellos y hostigarlos sin tregua, acabarás por hacerlos salir de tu influencia y obligarlos a recurrir a la intervención de otro.» Pero fué un patente favor de Allāh el que Alfonso, teniendo entonces por sospechosa esta benevolencia, siguiera el camino contrario, que le dictaba su pasión; y así, se decidió al punto a profanar la mezquita aljama de Toledo, cosa que fué la coronación de tanta desgracia y la desolación de cuantos lo vieron o lo supieron.

Sisnando le decía: «— Proceder así será inflamar de cólera los pechos, inutilizar la política [emprendida], echar para atrás a los que están dispuestos [a ayudarnos] y detener a los que ya se mueven [en nuestro favor].» Pero Alfonso — ¡Dios lo maldiga! —, cegado por el orgullo, no le hizo caso, y sólo prestó oídos a las voces de su locura y de su poco seso. El día [en blanco] de rabīʿ I del año 478, dió, en efecto, órdenes de profanar la mezquita aljama.

Un testigo presencial me refirió haber visto a sus esbirros dirigirse a la mezquita ese día cuya amargura cegó ojos e inteligencias. No había en el santuario nadie más que el šayj y ustād al-Magāmī (que fué el último que salió de él y que había querido despedirse de él en ese día), al cual rodearon los demonios rebeldes y los apresurados esbirros. Tenía el maestro ante sí a uno de sus discípulos, que estaba leyendo, y cuando los cristianos le decían: «— Acaba pronto», él hacía señas a su discípulo de que continuara. Por último, se levantó,

sin dar muestras de prisa ni temor, hizo sus prosternaciones y devociones, y lloró y sollozó largo rato, mientras los cristianos lo miraban con reverencia y respeto, sin que nadie osara alargar hacia él la mano ni hacer contra él ademán hostil.

Me contaron que la camarilla de Alfonso — ¡Dios la disperse y a él le maldiga! — le sugirió entonces que debía ceñir la corona y vestir las ropas de los cristianos que dominaban en la Península antes de ser ésta conquistada por los musulmanes; pero que Alfonso les dijo: «— No lo haré hasta que ponga mi planta en la cima más alta de su imperio y les tome Córdoba, que es la perla central de su collar.» En efecto, para la mezquita aljama de Córdoba — ¡Dios proteja su recinto de tan espantable calamidad! — tenía preparada una campana, en cuya fabricación se había esmerado y en cuya invención y factura había sobrepasado los ordinarios límites.

Loado sea Allāh, que quebrantó su poder e inutilizo sus engaños, y que Allāh otorgue al Príncipe de los Musulmanes y Defensor de la religión, Abū Yaʿqūb Yūsuf ben Tāšufīn, el mejor de los premios destinados a los que obran el bien. Porque él reanimó al moribundo, dió respiro al que se ahogaba, tendió un cable a esta Península y tomó a su cargo el acudir a su clamor y el libertarla de la tristeza y desolación que en ella reinaban, consiguiendo arruinar a los politeístas. «Y, a pesar de ellos, prevaleció el mandato de Allāh» [*Alcorán*, IX, 48]. ¡Loado sea Allāh, Señor de los Mundos!

Convencido de que este desconocido pasaje presenta gran interés para el estudio de la política de Alfonso VI y para el de las consecuencias de esta política, y seguro de que nadie puede comentarlo con mayor conocimiento y sagacidad que el propio don Ramón Menéndez Pidal, he rogado al venerable maestro de la filología y de la historia españolas que nos diera su impresión sobre él, y don Ramón ha tenido la gentileza de enviarnos las consideraciones que siguen.

EMILIO GARCÍA GÓMEZ.

## II

No haría falta añadir nada a lo escrito por el señor García Gómez. Él, con su esmero y acierto de siempre, ha seleccionado todo lo esencial y ha trazado en líneas precisas la figura de este singular conde Sisnando, completándola con la nota que últimamente se obtiene en la *Ḏajīra* de Ibn Bassām. Pero es el caso que yo me veo obligado por la anterior invitación a decir algo sobre el nuevo pasaje del autor árabe y sobre el personaje que nos ocupa.

Herculano en su *Historia de Portugal* y Simonet en su *Historia de los Mozárabes* dedicaron sólo una breve mención a Sisnando Davídiz en cuanto gobernador o conde de Coimbra. Yo, en *La España del Cid*, exhumé otros recuerdos de él como vasallo de Fernando I y de Alfonso VI. Lévi-Provençal añadió las importantes noticias de haber sido Sisnando primer gobernador de Toledo y de haber acompañado como principal capitán a Alfonso VI en su incursión por Sevilla y Granada hacia 1075 [1]. García Gómez une el nombre de Sisnando a los últimos tratos de los toledanos antes de rendirse a su sitiador. Todos estos avances en el conocimiento del conde mozárabe tienen importancia grande, dado que la pobrísima historiografía cristiana del siglo XI no nos da a conocer personaje ninguno secundario; sólo nombra a los reyes y príncipes, creyendo que sería un desacato para éstos el que se hiciese mención de otros actuantes en los sucesos que refiere. Las noticias de esas personas secundarias (tantas veces más notables que las de primera fila) tenemos que obtenerlas en la más adelantada historiografía árabe, y ampliarlas con ímprobo trabajo recorriendo los áridos diplomas latinos de la época.

Por esto creo útil comenzar mis complementos biográficos reseñando los documentos notariales a que no di cabida en *La España del Cid*. Son notables por revelar en la cancillería del

[1] Al-Andalus, IV [1936], pp. 35-36.

conde un gusto particular por las cláusulas narrativas y, en ellas, se distinguen también por el uso de los incisos de bendición tras nombre de persona o de ciudad, incisos rituales en el estilo narrativo árabe; este uso es común en las demás escrituras mozárabes, según he mostrado en otro lugar [1]; pero debe advertirse que en ellas no se encuentran los incisos de maldición que igualmente son rituales en los relatos musulmanes. Las referidas cláusulas narrativas insisten en la participación que Sisnando tuvo en la conquista de Coimbra, hecho en el que se funda el gobierno del conde, e insisten singularmente en declarar la condición mozárabe de Sisnando al servicio del rey de Sevilla, en la que, al parecer, fundaba el conde su autoridad política como conocedor del mundo musulmán.

He aquí la noticia de los antedichos documentos de Sisnando o referentes a él.

1077. Pleito a nombre de domno Pelagio Gunsaluizi: «in tempore domno Sisnando qui erat suo inimico et erat domno de tota Sancta Maria et Colimbria» *(Portugaliae Monumenta Historica,* I, Lisboa 1867, p. 334).

1080, 25 abril. Sisnando da heredades al abad don Pedro que viene de tierra de paganos a vivir entre cristianos (*P. M, H.,* pp. 350-351). He aquí el comienzo narrativo: «In era Mª Cª IIª, intrauit rex domnus Fredenandus, cui sit beata requies, in ciuitatem Colimbriam, custodiet illam Deus, et prehendiuit eam de tribubus hismahelitarum, et tornauit eam ad gentem christianorum... Deinde in diebus illis erexit ipse honorificus rex predictus principem ibi magnum ducem et consulem fidelem domnum Sisenandum, quem Dominus undique exaltet, super ipsam ciuitatem ut eam populasset et defendisset de gente paganorum... Deinceps ego Sisenandus...», etc.

1085, 29 mayo. Documento que también comienza con una extensa parte narrativa: «Transactis temporibus aduenit quidam ex partibus Sibilie, nomine consul domnus Sisnandus ad laudabilissimum Fredenandum regem, et consiliatus est illi ut obsideret ciuitatem quandam nomine Colimbriam», etc., y des-

1 *Orígenes del español,* pp. 460-461.

pués de ganada esa ciudad, el rey la dió a poblar a Sisnando. Los magnates de Coimbra acuden ante Alfonso, «expugnador de la hermosa ciudad de Toledo», para que les confirme lo que Sisnando había hecho. El documento aparece confirmado posteriormente por el mismo Alfonso: «ego Adefonsus imperator adueniens in Coimbriam», en 22 abril 1093 (*P. M. H.*, pp. 383-384).

1085, 31 octubre. Pleito sobre heredades del monasterio de San Pablo de Arouca; actúan los merinos del «aluazir domno Sisnando» en presencia de éste. Vemos que a los cinco meses de la toma de Toledo, Sisnando se halla en su condado conimbricense. Ya sabemos que en diciembre asiste a la consagración de la catedral toledana.

1086, 25 marzo y 13 abril. Documentos con la parte narrativa de siempre y otra parte narrativa referente al obispo Paterno. El rey Fernando toma Coimbra «cum consilio domni Sisnandi consulis, qui antea honorifice in urbe Hispali morabatur et sublimis habebatur»; Fernando y Alfonso distinguen a Sisnando; el obispo Paterno de Tortosa va a Santiago después de la conquista de Coimbra, y muchos años después acepta el obispado conimbricense en tiempo de Alfonso (*P. M. H.*, páginas 392-393).

1087, mayo. Donación de Sisnando a la iglesia de Cantanhede. Se abrevia la parte narrativa que figura en los otros documentos; al rey Fernando sucede Alfonso, el cual «predictum consulem multum dilexit» (*P. M. H.*, p. 411). En el testamento militar de Sisnando, 25 marzo 1087, que extracté en *La España del Cid*, ocurre el inciso de bendición: «cum rege et imperatore domino meo exaltet illum Deus, et cum omnibus christianis» (*P. M. H.*, p. 404).

1088, 30 enero (III kal. februari), o bien 11 febrero (III idus februarii): donación de Sisnando al presbítero Roterico, o bien Roderico, de la ermita de San Cristóbal. El rey Fernando dió a Sisnando el gobierno de Coimbra con toda la tierra al sur del Duero y desde Lamego al mar (*P. M. H.*, pp. 418 ss). Del documento de 1° marzo de este año 1088 doy razón en *La España del Cid*, p. 766, y no falta el inciso: «missus a rege Adefonso, glorificet eum Deus...».

Este conde que tanto gusta de recordar como título ennoblecedor su carácter mozárabe en la corte sevillana, hizo sin duda valer su experiencia en los asuntos musulmanes y logró que su criterio de benévola condescendencia con los reyes de taifas fuese aceptado por el emperador Alfonso en el primer período de su reinado, hasta el tiempo de la conquista de Toledo.

Ibn Bassām, en los pasajes aquí puestos de relieve por García Gómez, nos dice que Sisnando, aunque tenía igual pensamiento que Alfonso, esto es, el de acabar con los reyes de taifas, difería mucho en el procedimiento, y así aconsejaba a Alfonso que mantuviese en Toledo a al-Qādir, pues siempre le sería obediente, y le sugería que en general se sirviese de los taifas como gobernadores, pues siempre acatarían sus órdenes muy sumisos, mientras que, si se ensañaba con ellos, les haría acudir a la intervención extranjera; pero el rey no quiso atender a estos buenos consejos de Sisnando, y cegado por el orgullo y la locura, ocasionó la venida de Yūsuf ben Tāšufīn a reanimar el islam español, arruinando el poder de los cristianos. Esta noticia de Ibn Bassām nos asegura que había entre los cristianos algunos consejeros dotados de suficiente perspicacia para prever el gran peligro almorávide y que el rey, al no escuchar esos consejos, no dió muestras de clarividencia. Yo culpé a Alfonso VI de ceguedad en este punto, pues llegó triunfante hasta el Estrecho y no pensó en cerrarlo a las invasiones africanas [1]; ahora sabemos que Sisnando estaba bien enterado del peligro, y trataba de influir en la conducta de Alfonso. Por lo demás, aunque no tuviésemos el testimonio de Ibn Bassām, no podíamos menos de suponer que los cristianos conocían las peticiones que desde 1075 hacían los reyes de taifas a Yūsuf para que viniese a librarles de las desmesuradas exacciones y exigencias de toda clase a que el rey cristiano les sometía [2].

[1] En mi estudio *Adefonsus Imperator*, de 1932, reimpreso en *Historia y Epopeya*, Obras, II, 1934, p. 261. También en *La España del Cid*, 2ª ed., Buenos Aires 1939, pp. 439-440.

[2] *La España del Cid*, 1ª ed., 1929, p. 354; mejor 4ª ed., 1947.

La política que, según Ibn Bassām, aconsejaba Sisnando, de servirse de los reyes de taifas como gobernadores, fué realmente seguida por Alfonso, quien ponía al lado de algunos taifas un lugarteniente cristiano para asegurar el pago del tributo [1]; pero en Toledo, contra el parecer de Sisnando, ya implantó otro régimen, el destronamiento del príncipe musulmán, lo cual causó gran disgusto y alarma entre los demás taifas. A ese disgusto contribuiría poderosamente la cristianización de la mezquita, dura negación de las prácticas de benévola convivencia.

En este punto se ofrece una gran dificultad historiográfica. Ibn Bassām asegura que Alfonso dió orden de allanar la gran mezquita toledana, y este aserto está en abierta contradicción con el que da Rodrigo Toledano *(De rebus Hispaniae,* VI, 24), que es como sigue:

A poco de la conquista de Toledo, el monje cluniacense Bernardo, abad de Sahagún, fué electo arzobispo de la recién conquistada ciudad, y, en ocasión que el rey había ido a tierra de León, la reina Constanza indujo al electo para que tomase posesión de la mezquita mayor, como en efecto lo hizo; entró en la mezquita acompañado de caballeros cristianos, erigió altares e hizo poner en el alminar campanas para convocar a los fieles. Cuando Alfonso supo esto, muy dolido e indignado porque había prometido a los sarracenos conservarles su mezquita, fué en sólo tres días desde Sahagún [2] a Toledo, amenazando quemar al electo Bernardo y a la reina. Pero como su furor llegase a noticia de los moros toledanos, salieron todos, mayores y menores, con sus mujeres y sus pequeñuelos, a esperar al rey hasta la villa de Magán, y cuando llegó Alfonso a ellos, creyendo venían en queja, les dijo: «La injuria no fué hecha a vosotros, sino a mí, a mi fidelidad hasta ahora inmaculada y de hoy en adelante desacreditada: mas yo os daré satisfacción y castigaré a los infractores.» Entonces los moros, como eran prudentes, arrodillados y con lágrimas hicieron al rey de-

[1] *La España del Cid,* 1ª ed., pp. 345-346.

[2] No hallo en la bastante copiosa documentación del monasterio de Sahagún (recogida en el *Indice de doc. de Sah.*, por el Arch. Hist. Nac., 1874) prueba de la estancia de Alfonso VI allí en 1085. El Fuero de Sahagún, otorgado por Alfonso VI, que se fecha en 1085, es en realidad de 1080.

tener su caballo y le dijeron: «Bien sabemos que el arzobispo es príncipe de vuestra ley, y si fuéremos causa de su muerte, vendrá día en que los cristianos caerán sobre nosotros; y si la reina pereciese por nuestra causa, seremos odiados siempre y después de tus días no nos libraremos de la venganza; por lo cual te pedimos que los perdones, pues nosotros, de nuestra propia voluntad, te absolvemos del pacto y del juramento». Al oír esto, la ira del rey se trocó en gozo, porque podía tener la mezquita sin quebranto de su fidelidad, y entró pacíficamente en la corte regia.

Este relato merece fe, pues concuerda bien con el carácter del rey, escrupuloso guardador de sus pactos con los moros, según nos lo pinta Grimaldo en su *Vida de Santo Domingo*, refiriendo una cabalgada hecha por los cristianos del castillo de Hita contra los moros de paz de Guadalajara, súbditos de Alfonso, desmán que éste castigó inexorablemente [1]. Y aun, para mayor credibilidad, pudiera ser que el encuentro de los moros y del rey en Magán procediese de fuente árabe, pues sabido es que más de un autor árabe fué aprovechado por Rodrigo Toledano en su historia.

Pero, por otra parte, el relato de Ibn Bassām tiene carácter de gran autenticidad, al darnos la noticia de haber sido confiado el gobierno de Toledo al mozárabe Sisnando [2]. También el Cid, queriendo hacer llevadero su dominio en Valencia recién conquistada, confió la guarda de las torres a los mozárabes, por ser conocedores de las costumbres moras [3]. Debemos, pues, dar crédito a Ibn Bassām cuando nos dice que Sisnando se opuso al allanamiento de la mezquita, si bien la discusión no es creíble que fuese con Alfonso, sino con el electo Bernardo y con la reina, la cual, en su piedad, según Rodrigo Toledano, incitaba al arzobispo electo para que tomara posesión de la mezquita. Esos dos franceses, ajenos a la vida de convivencia que cristianos

1 Véase *La España del Cid*, 4ª ed., p. 268.

2 Véase Lévi-Provençal, *Hespéris*, XII, París 1931, p. 48; y en Al-Andalus, IV, 1936, pp. 35-36.

3 *La España del Cid*, 4ª ed., p. 485.

y musulmanes llevaban en España, es muy natural que viesen con muy malos ojos la tolerancia con los rendidos que el rey tenía. La oposición de las dos ideologías la encontramos en otros episodios de las cruzadas francesas en España, y la hallamos en la literatura, si comparamos el *Poema del Cid*, donde los moros vencidos son tratados con tal benevolencia que bendicen a su vencedor, y la *Chanson de Roland*, donde los moros vencidos son degollados si no reciben el bautismo. Lo más que podíamos conceder a la veracidad del relato de Ibn Bassām es que, en las discusiones entre los cristianos, la reina creyese haber obtenido alguna equívoca palabra de asentimiento de parte del rey, antes que éste se ausentase para ir a tierras de León, pero nunca el que el rey diese orden para el allanamiento; esta orden es, sin duda, una simplificación arbitraria del escritor árabe, que no queriendo introducir otros personajes en su relato (el arzobispo y la reina) busca manera de hacer más odioso al conquistador.

En cuanto a la fecha de la cristianización de la mezquita, Ibn Bassām da rabīᶜ primero del año 478, mes que comienza el 27 de junio de 1085 y acaba el 26 de julio. Al-Maqqarī (transl. by P. Gayangos, t. II, p. 264, o edic. de Leyden, II, página 748), citando a Ibn Bassām mismo, da como fecha rabīᶜ primero del año 496 (13 diciembre 1102-11 enero 1103); pero es insostenible tal variante, pues la dotación de la catedral toledana, hecha el 18 de diciembre de 1085, nos asegura haber ya ocurrido el allanamiento, ya que expresamente dice que se donan a la catedral las heredades, casas y tiendas que poseía antes la mezquita, arrebatada ahora al poder del diablo y hecha iglesia: «domus erepta diabolo... habitatio demonum... fuit mesquita maurorum... facta ecclesia Christianorum» [1]. Rodrigo Toledano nos dice exactamente que el allanamiento de la mezquita fué hecho por Bernardo cuando no era más que *electo* arzobispo, todavía no consagrado.

La susodicha dotación de la catedral, antes mezquita, va confirmada por el rey, la reina, los obispos, las dos infantas, y

[1] Texto publicado por A. González Palencia, *Los Mozárabes de Toledo*, vol. Preliminar, 1930, p. 156.

luego por los magnates, en primer lugar «Petrus Ansuriz Comes, Garsias Ordoniz comes...», etc., y sólo en séptimo lugar «Sisnandus Conimbriensis consul», firmando después de cinco condes y del alférez del rey; detrás de Sisnando todos los que firman no llevan ya título condal; es, pues, el último de los condes en firmar. En vista de esto, el aparecer en primer lugar Pedro Ansúrez pudiera dejarnos presumir que es el gobernador de Toledo cuando la dotación catedralicia se escribe, pues sabemos que ese conde gobernó a Madrid y otros lugares en la región toledana. Pero nada puede afirmarse. Sin embargo, apoya la anterior presunción el hecho de que Pedro Ansúrez recibió tierras regias en el repartimiento de Toledo, pues poseyó «pro indiviso» con Alfonso alguna heredad en el alfoz de Toledo, a saber, la alquería de Argance [1]. En fin, lo que sí podemos afirmar es que Sisnando no es gobernador de la ciudad cuando se dota la catedral, ya que firma en último lugar entre los condes y que expresa el lugar de su condado, Coimbra, mientras los otros condes no dicen el lugar donde gobiernan, dejando, por tanto, posible la atribución de la autoridad condal a Toledo. Es lo más probable que el conde Sisnando, mozárabe tolerante, incomprendido por la reina francesa y por el electo francés, dejase el gobierno de la ciudad a persona más grata, sintiéndose desautorizado a raíz del allanamiento de la mezquita; hemos visto que en octubre de 1085 Sisnando no estaba en Toledo, sino en Coimbra.

R. Menéndez Pidal.

[1] Léase «el conde don Pedro Sules», en vez de «Solis», que lee el editor, en el documento de 1176, publicado por González Palencia, *Los Mozárabes de Toledo*, III, 1928, p. 360. Se trata del patronímico Súlez, Asúlez, Ansúlez, y recuérdese que Pedro Ansúrez fué llamado vulgarmente Peransúlez.

# UN DOCUMENTO PORTUGUÉS DE 1541 SOBRE LAS FORTIFICACIONES DE CEUTA

En 7 de junio de 1541 [1] el gobernador portugués de Ceuta, don Alfonso de Noronha, comunicaba a su soberano don Juan III que, la víspera de la fiesta de Ascensión — es decir, a 25 de mayo —, habían llegado a la plaza los ingenieros y arquitectos Benedito de Ravena y Miguel de Arruda, italiano el primero y portugués el segundo, ambos de sobra conocidos [2]. Habían inspeccionado las defensas de Ceuta, y, en vista de su gran debilidad, el ingeniero italiano elaboró un proyecto muy detallado para restaurarlas completamente. Este proyecto, que Miguel de Arruda llevó luego a Portugal, no se ejecutó. Pero quedó conservado en el Archivo Nacional de la Torre do Tombo de Lisboa y lo publicamos a continuación, desgraciadamente sin el dibujo que lo acompañaba y parece que se extravió. Este proyecto tiene, en efecto, gran interés desde el punto de vista técnico para la historia de la fortificación y por la personalidad de Benedito de Ravena, ingeniero del emperador Carlos V.

[1] Lisboa, Archivo Nacional de la Torre do Tombo, Corpo Cronológico, parte 1, maço 69, nº 125. Cf. David Lopes, en Damião Peres, *Historia de Portugal*, IV, Barcelos 1932, p. 120. Esta carta, redactada en un estilo muy personal, se publicará en el t. III de las *Sources inédites de l'histoire du Maroc* (serie Portugal) que estoy preparando ahora.

[2] Véase, en particular, Henrique Lopes de Mendonça, *Notas sobre alguns engenheiros nas praças de Africa*, Lisboa 1922, pp. 7-12.

[Al principio:]

*Castello da cidade de Cepta.*

Esta fortalleza avera huum atalho do muro da parte do Estreito no luguar homde vay emlegido na mostra, o quall sera de dez pallmos de grosso e dalto avera sua altura no andar dos outros muros velhos que confinão com ellos, com seu peitorill de cinquo pallmos de grosso e dalto sete com seu chãofro da parte de fora de quatro pallmos de decemte. E neste lançe avera duas bombardeiras, repartidas em seus terços, dezaseis palmos de boqua da parte de fora, e de demtro quatro; e em cima de peitorill fiquaram dous pallmos em quadrado que nam seja em chamfro. Ho asemto da dita bombardeira sera em altura de tres pallmos do amdar do muro pera cima.

It. Nesta fortaleza avera dous cubelos nos cunhais, homde vam emlegidos na dita mostra. E estes cubelos averam coremta palmos de vão e quimze palmos de grosso; e em cada huum deles avera duas abobadas, a saber hũa no amdar do chão, e a outra no amdar do muro; e em cada hũa destas abobedas averaa duas bombardeiras que tirem ao longuo dos panos dos muros dambas partes, e seram emlegidos e fundados que venham os aliçeçes no amdar do cham da cava, a quall se ha de fumdar em mais altura do que aguora estaa, do que adiante fara decraraçam. E no amdar da dita cava se faram outras duas bombardeiras no direito das outras de cima, e o asemto dellas teraa quatro palmos dalto do cham da dita cava, e seram do tamanho das de cima, e da mesma ordenança, e o chamfro da parte de fora rasguara até o chão, e o da parte de cima sera o mais cheguado ao quadrado que puder ser. Estes cubellos averam seis peitoris de sete palmos dalto con toda a grossura do dito muro com seu chamfro da parte de fora de çinquo palmos, fiquando em cima tres palmos em quadrado sem chanfro. Na abobada de çima avera tres bombardeiras, posto que digua duas.

It. Ho outro lamço do muro que vay do baluarte da parte do Estreito pera a parte do mar do Levamte sera repairada desta maneira, a saber: ho muro da barbacãa se alevantara na altura do muro de demtro e emgrossar-se-ha que venha de seis palmos de grosso, e o vam dantre o muro velho e este da barbacãa avera seu emtulho de

terra mui bem taipado, e o peitorill e ameas do muro de demtro sera derribado por derradeiro sobre o dito emtulho de terra. E da parte de fora avera seu peitorill comforme aos outros, a saber: sete pallmos e meyo de groso e sete dalto; e neste lamço avera tres bombardeiras, repartidas em seus terços, e averam suas bocas da parte de fora de doze palmos e tres da parte de dentro com seus rasguados polla hordenamça das outras, e nos vãos antre os muros homde ha daver os emtulhos da terra averaa hũs traveses de paredes ao vies pera não carreguarem os emtulhos jumtamente na parte de fora, e seram de dous pallmos e meio de groso.

It. O outro lamço que corre acima das tereçenas até emtestar com o baluarte novo, que se ha de fazer da parte da villa, avera hũu peitoril de cimquo palmos de groso e sete dalto com seu chãofro da parte de fora, da maneira do outro lamço fronteiro, e avera duas bombardeiras asemtadas em seus terços, da mesma hordenança e grandura do dito lamço fronteiro.

It. No lamço do outro muro que vay sobre a praça se fara hũu muro da parte de fora de seis palmos de groso, asy como vay terçado no debuxo, o quall sera na mesma altura do muro velho, e amtre o novo e o velho avera seu emtulho de terra e seus traveses de parede ao vies, tudo polla ordenamça do outro lamço fromteiro, convem a saber xij palmos em boqua da parte de fora, e... da parte de demtro com seu chanfro no peitorill pollo teor do outro, ho quall peitorill se fara sobre o muro novo e o peitorill e ameas do muro velho sera derribado sobre os emtulhos de terra e o portall que esta no dito lamço sera çarrado.

It. A carão do muro novo do atalho que se ha de fazer da parte de demtro se fara hũu lamço de casas de cabo a cabo, que comcordeem com as paredes dalgũas casas que no dito lamço ouver, e homde as nom houver se farão paredes novas que comcordeem com as velhas, e asy as novas como as velhas averam seus botareos da parte de fora que tenhão grosura e sacada pera se nelles estribar abobada, que se ha de fazer sobre as ditas casas que venhão no amdar do muro, e a largura dellas sera de xx até vimte cimquo palmos, segumdo forem as casas que estiverem feitas pouquo mais ou menos.

It. Hũu outro lamço do muro que corre do cubello novo da parte do maar do Estreito deixa-lo-am estar como esta, e o outro lamço

que vay defromte, e os dous que vam atraves seram todos tres derribados, e asy as casas todas que de demtro delles estão; e todo este chão destas casas e muros que se ham de derribar, sera feito em chapa até a praya do maar.

It. As tereçenas que aguora estão feitas seram re[pairadas] do necesario, e fazer-se-ham algũas mais, em maneira q[ue] n[as vel]has e novas posão bem caber dez navios de remo.

It. Nesta fortaleza avera tres portais nos muros de fora, nos luguares omde vam emlegidos; e asy avera outro portall no muro do atalho velho, que se posam por elle servir do castello ao dito atalho; e este portall do atalho sera de quatorze palmos de lume, e de xxj dalto; e o que vay no atalho novo sera da mesma grandura de xiiij de lume e de xvj dalto. E o outro portall, que vay pera a praça, tera oito palmos de lume e dez palmos dalto. E neste mesmo portall avera suas emcarnas da parte de fora, pera se nelles armar pomte levadiça sobre a cava. E o outro portall que vay pera as tereçenas iso mesmo sera de oito pallmos de lume e dez dalto.

It. No lamço do muro que vay sobre a praça avera sua cava de sesemta pallmos de larguo e dalto aquillo que necesario for, pera se poderem varar navios de remo polla dita cava de hũa parte pera a outra, de mar a maar, quamdo comprir; e esta cava sera aberta em quadrado, e avera nella dous cabrestantes guarnecidos pera varar os ditos navios.

It. No outro passo da parte do sertão se alarguara a cava que aguora tem que fique de trimta e cimquo palmos de larguo, e dalto tenha a altura homde mais alta aguora esta, em maneira que fique todo o dito chão em hũa altura com sua corenteza a que tiver.

It. Ao lomguo dos dous panos do muro mais compridos da fortaleza, a saber ho da parte do sertão e o outro que vay sobre a cidade, averam cada hũa delles seu peitorill da parte de demtro de dous pallmos e meio de grosso, e dalto oito palmos, e fiquarão em quadrado sem nenhũ chãofro.

It. A torre de Ercolles não le porão nenhũa artelharia por ser dabobodas fortes, e ser necesaria pera guarda da polvora e doutros foguos artefycyais nas quais abobodas se faram sua maneira de serviços, por omde se bem possam servir.

It. Quamdo se derribarem as casas que estam no albecar e os

outros pedaços de muros, segu[mdo he] ordenado, se tera maneira no derribar que resguardem o p[oço que] hy esta e asy algũas cisternas que estam nas casas, que se não emtupão, e se possam aproveitar das aguoas.

*Lisboa, Archivo Nacional de la Torre do Tombo, Gaveta 15, maço 17, nº 9. Original.*

ROBERT RICARD.

# TRES INSTRUMENTOS ASTRONÓMICOS ÁRABES DE LOS MUSEOS DE TETUÁN Y MADRID

En nuestro último viaje a Tetuán pudimos ver en la Dirección de la Biblioteca General del Protectorado dos instrumentos astronómicos árabes: un astrolabio y un cuadrante. Habían sido adquiridos de parte de don Ricardo Ruiz Orsatti, en Tánger. No habiendo sido estudiados hasta la fecha [1], creemos oportuno darlos a conocer.

## I

El astrolabio es plano, construído en latón; el limbo de la circunferencia de la *faz* mide 0,150 mm.; el grueso o espesor es de 5 mm., y contiene en su interior cuatro láminas, dibujadas en sus dos caras, para diferentes latitudes. El fondo de la *madre* ofrece el principio de un trazado de proyección de círculos, que no llegó a terminarse. Tanto la anilla de suspensión como la *al-ᶜurwa*, miden unos 0,060 mm.; actualmente falta el cordón que pasaba por la anilla para tener suspendido el instrumento.

El limbo de la circunferencia de la faz del astrolabio está dividido en 360°, en divisiones de 5°, marcadas por el valor

[1] El señor Ruiz Orsatti publicó en su artículo *La astronomía entre los árabes*, en *Mauritania*, XIII (1940), pp. 27-28, fotografías de estos instrumentos de su propiedad.

numérico de las letras arábigas, numeración que empieza desde el punto superior de suspensión. En torno del eje *(al-quṭb)* gira la araña, en la cual están representados, de menor a mayor, los tres círculos: Cáncer, Ecuador y Capricornio, con la eclíptica en proyección estereográfica polar; la línea recta que pasa por el centro y corta la eclíptica, representa la línea equinoccial. En la parte del círculo de la eclíptica que corresponde al punto solsticial de Capricornio, hay un pequeño apéndice o indicador *(al-murī)*, destinado a indicar los grados que recorría la araña al emplear el instrumento. Tanto en los círculos esféricos citados como en la línea equinoccial hay diferentes nombres de asterismas, cuya posición viene dada por la punta del dentículo correspondiente. He aquí los asterismas representados:

En el círculo interior, correspondiente al trópico de Cáncer:

| | | |
|---|---|---|
| عيوق | ʿAyūq | α Aurigae |
| يد الدب [1] | Yad al-Dubb | ι Ursae Maioris |
| فكة | Fakka | α Coronae |
| واقع | Wāqiʿ | α Lyrae |
| ردف | Ridf | α Cygni |

En la línea equinoccial:

| | | |
|---|---|---|
| منكب فرس | Mankib Faras | β Pegasi |
| راس غول | Raʾs Gūl | β Persei |
| رجل الدب | Riǰl al-Dubb | λ Ursae Maioris |
| رامح | Rāmiḥ | α Bootis |

[1] No estamos bien seguros de esta lectura; las letras parecen escritas invertidas; en muchos ejemplares aparece الركبة.

En la eclíptica, por dentro del círculo que representa los asterismas zodiacales:

| | | |
|---|---|---|
| الحية | a *l*-ayya | β Serpentis |
| الحوا | al-Ḥawwā | α Ophiuchi |
| ذالفين | Ḏālfīn | ε Delphini |
| الطائر | al-Ṭā'ir | α Aquilae |

En el arco del Ecuador:

| | | |
|---|---|---|
| دبران | Dabarān | α Tauri |
| منكب الجوزا | Mankib al-Ŷawzā | α Orionis |
| غميصا | Gumayṣā | α Canis Minoris |
| قلب الاسد | Qalb al-asad | α Leonis |

En el círculo que representa el trópico de Capricornio:

| | | |
|---|---|---|
| ذنب الجدى | Ḏanab al-Ŷadī | δ Capricornio |
| [1] ذنب قيطوس | Ḏanab Qayṭūs | ι Ceti |
| بطن قيطوس | Baṭn Qayṭūs | ζ Ceti |
| قدم الجوزا | Qadam al-Ŷawzā' | β Orionis |
| عبور | ʿAbūr | α Canis Maioris |
| شجاع | Šayāʿ | α Hydrae |
| غراب | Gurāb | γ Corvi |
| [2] الاعزل | al-ʿAzal | α Virginis |
| [3] قلب العقرب | Qalb al-ʿaqrab | α Scorpii |

[1] El grabador cinceló, por lapso, قيوس.

[2] Escrito en el astrolabio: الاعزال.

[3] Escrito en el astrolabio: العقراب.

Son las clásicas estrellas que figuran en los astrolabios, con algún leve cambio de nombre [1]. Es curioso que el que dibujó los nombres de las estrellas los reduce a su mínima expresión, eludiendo los adjetivos calificativos y anexiones, que especifican y caracterizan el asterisma. Incluso llega a prescindir del artículo, y por los errores que comete, vemos no estaba muy fuerte en la escritura de la lengua árabe.

Como dijimos anteriormente, el número de láminas almacenadas en el interior del astrolabio es de cuatro, grabadas por las dos caras, con las representaciones de los almucántaras, acimuts, círculos de Capricornio, Ecuador y Cáncer, más la representación en la parte interior de la lámina de las doce horas temporales, numeradas correlativamente con letras árabes; de modo que se podía operar con diferentes latitudes. En una lámina aparece, por debajo del centro, la inscripción لعرض مراكش لا: *Para la latitud de Marrākuš, 31°*. En el dorso de la misma lámina el dispositivo está hecho para la latitud de la Meca [2], o sea, para una latitud de 22°. En una segunda lámina, en una cara, la latitud es la de la ciudad de درعة, Darᶜa, de 23°, mientras que en la otra cara la latitud de base es la de Medina, de 30°. En una tercera lámina, la latitud es la de 34° para la ciudad de Mequínez [3], mientras que en la otra cara se da la latitud de Salé, de 33°. Por fin, en la cuarta lámina, en una de sus caras, figura un trazado, del todo diferente, con la inscripción لجميع العروض: *Para todas las latitudes.*

En efecto, en esta cara de la lámina vemos ya la influencia del trazado de la azafea de Azarquiel o de la lámina universal inventada por el astrónomo toledano Abū-l-Ḥasan ᶜAlī b. Jalaf

[1] Cf., por ejemplo, el astrolabio (siglo XI) de Ibrāhīm b. Saᶜīd al-Sahlī, estudiado por E. Saavedra *(Museo Español de Antigüedades,* VI, pp. 395 ss.), y por nosotros, *Assaig d'historia de les idees fisiques... a la Catalunya medieval,* vol. I, pp. 66 ss. Barcelona 1931.

[2] La palabra مكة aparece sobre la de مراكش, refrendada por la fórmula صح.

[3] El grabador escribió منكاس.

*Figura I.* — Faz del astrolabio del Museo de Tetuán.

*Figura II.* — Dorso del astrolabio del Museo de Tetuán.

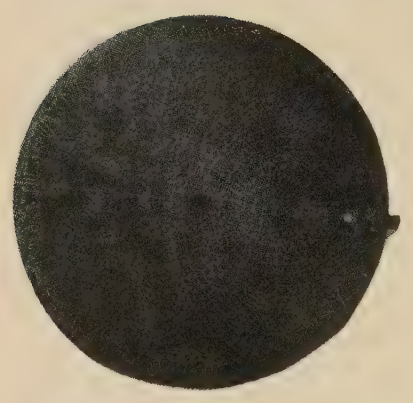


*Figura III.* — Lámina del astrolabio de Tetuán, para la latitud de Salé.

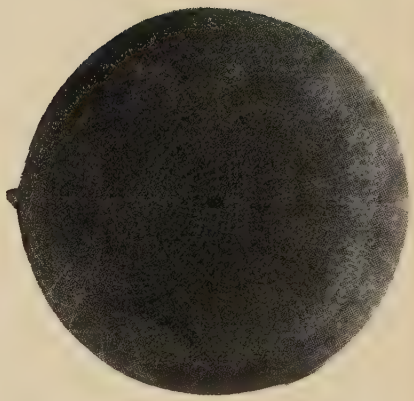


*Figura IV.* — Lámina del astrolabio de Tetuán, para la latitud de Mequínez.

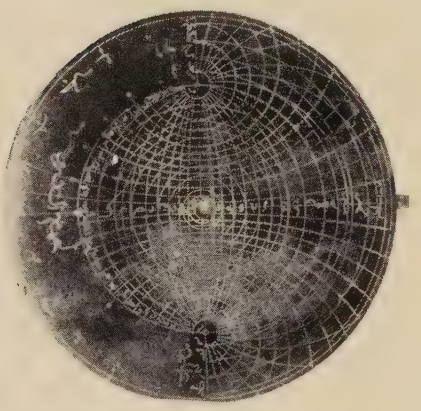


*Figura V.* — Lámina del astrolabio de Tetuán, para todas las latitudes.

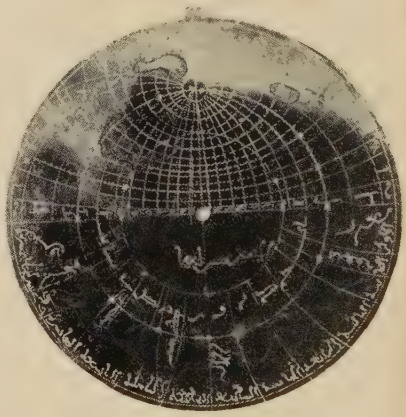


*Figura VI.* — Lámina del astrolabio de Tetuán, para un lugar que no tenga latitud.

b. Aḥmad [1]; se presenta una proyección estereográfica de la esfera sobre un plano ecuatorial: la línea vertical corresponde al Ecuador celeste, y el eje horizontal a la línea de los polos: el polo N. coincidiendo con el E., y el polo S. con el O.; pero sólo aparecen las coordenadas ecuatoriales, los círculos horarios y los paralelos, sin figurar las coordenadas eclípticas. En cambio, desde el centro de la lámina, representando un lugar del Ecuador, se han proyectado diversos círculos concéntricos que equivalen a proyecciones de almucántaras — equivalentes, claro está, en este caso, a paralelos celestes —, y dejan de figurar las proyecciones de los acimutes — los cuales serían radios, en este caso —, porque la alidada, al girar en el centro del instrumento, ya hace sus veces. Esta lámina es la conocida con el nombre de *tímpano de los horizontes*, en atención a la forma de las proyecciones de círculos para latitudes equidistantes [2].

En la otra cara de esta lámina figura otro trazado con la inscripción لا عرض لها, «para un lugar que carezca de latitud», o sea, para un lugar situado en el Ecuador terrestre. En este trazado los almucántaras trazados en torno del cenit del lugar ecuatorial son círculos completos o incompletos que tienen por límite precisamente el diámetro horizontal que representa el eje polar y al mismo tiempo el horizonte del lugar; los acimutes también representan semicírculos que, al pasar por el cenit, mueren en la línea equinoccial. En la mitad inferior de la lámina aparece el trazado típico de las doce horas temporales, las cuales aquí se confunden con las horas equinocciales, iguales todas ellas de 15° y, por tanto, las líneas representativas se acercan casi al trazado recto [3]; junto con ellas se han representado las cinco horas canónicas islámicas.

El dorso del astrolabio nos ofrece, en primer lugar, la gra-

[1] Cf. mi estudio *Un ejemplar de azafea árabe de Azarquiel*, en AL-ANDALUS, IX [1944], pp. 111-119.

[2] Cf. el estudio del astrolabio árabe del Museo Naval por mi amigo don Salvador García Franco en su reciente obra *Catálogo de astrolabios existentes en España*, pp. 177-178, Madrid 1945. (Instituto Histórico de Marina).

[3] Cf. el citado astrolabio del Museo Naval, estudiado por S. García Franco, *loc., cit.*, p. 177.

duación del limbo para tomar la altura en cuatro cuadrantes, cuya graduación, de 5° en 5°, empieza en los extremos del diámetro horizontal para terminar en los extremos del diámetro vertical. Por debajo de esta primera corona sigue la graduación de los doce signos zodiacales, de 30° cada una, divididos también en divisiones de 5° en 5°, marcadas por el valor numérico de las letras árabes. El primer signo empieza en el diámetro horizontal, a la derecha. Por dentro de esta segunda corona corre la tercera, que corresponde a los doce meses solares o julianos; de modo que nos da para el punto Aries una posición de *f* : *8*, posición que, en verdad, corresponde a la fecha que se nos da en la inscripción que aparece en el dorso y de la cual hablaremos más adelante. La graduación de los meses distingue los de 31 o los de 30 días, y el de febrero con 28 días. Los nombres de los meses solares son los nombres romances o aljamiados que suelen aparecer en los instrumentos astronómicos hispanoárabes [1]:

مارس, *mārs;* ابريل, *abrīl;* مايه, *māyu;* يونيه, *yūniyu;* يوليه, *yūliyu;* اغشت, *agošt;* شتنبر, *šetenber;* اكتوبر, *octūber;* نونبر, *nūvenber;* دجنبر, *dejenber;* يناير, *yanā'ir;* فابراير, *fābrā'ir.*

Por dentro de la corona anterior corre la cuarta corona, formada por las 28 mansiones lunares, graduadas cada una de ellas con una graduación de 8°. He aquí los nombres que da, respetando las grafías incididas en el astrolabio:

| | | |
|---|---|---|
| 1. نطح | 4. دبران | 7. ذراع |
| 2. بطين | 5. هقعه | 8. نثرا |
| 3. ثريا | 6. هنعة | 9. طرفا |

[1] Véanse las variantes, con respecto al astrolabio de 1066, de Ibrāhīm b. Sa'īd al-Sahlī (cf. E. Saavedra, *Astrolabios árabes*, en *Museo Español de Antigüedades*, VI, p. 395 ss. y mi *Assaig...*, I, p. 68).

| | | | |
|---|---|---|---|
| 10. جبهة | 17. اكليل | 24. سعود | |
| 11. خرسان (?) | 18. قلب | 25. اخبية | |
| 12. صرفا | 19. شولة | 26. مقدم | |
| 13. عوا | 20. نعائم | 27. موخر | |
| 14. سماك | 21. بلدة | 28. بطن | |
| 15. غفر | 22. ذابح | | |
| 16. زبنان | 23. بلوع | | |

Como vemos, sigue la clásica enumeración de las mansiones lunares, si bien reducida la terminología a su mínima expresión, a fin de amoldarse al espacio, obligadamente reducido, que ofrece la lámina. De una sola mansión no estamos seguros en su lectura, la nº 11, cuya denominación general es زبرة; pero hemos notado que en distintos textos medievales [1], con traducciones latinoarábigas, aparece esta mansión transcrita con las grafías *alcorathen, alcaratei,* y ellas apoyan nuestra lectura.

Dentro del círculo interior a la circunferencia indicadora de las cuatro estaciones se han dibujado diversos trazados; dos diámetros que se cruzan perpendicularmente lo dividen en cuatro cuadrantes; en los dos cuadrantes superiores se han trazado por partida doble, y de un modo simétrico, las curvas de las líneas horarias; y en el disco interior, entre las curvas de las horas extremas, figura la siguiente inscripción en caracteres cursivos occidentales:

صنعه قاسم بن عبد السلام التملى برباط الفتح عام اثنان وتسعين ومايه والف ختم الله له بالايمان والسلام امين

«Construyólo Qāsim ben ʿAbd al-Ṣalām al-Tamlī en Ribāṭ al-Fatḥ en el año 1192 (= 30-1-1778 – 14-1-1779); Dios le conceda la fe y la paz. Amén.» No tenemos noticias sobre este

1 Cf. mis obras: *Las traducciones orientales en los manuscritos de la Biblioteca Catedral de Toledo,* p. 185. Madrid 1942, y *Assaig d'historia de les idees fisiques i matemàtiques a la Catalunya medieval,* vol. I, p. 251.

constructor de astrolabios, cuyo origen, a juzgar por la *nisba* Tamlī, sería el Sūs.

En los dos cuadrantes inferiores aparecen los dos cuadrados de las sombras منكوس, *versa*, y مبسوط, *recta*, divididas cada sombra en 12 dedos. La sombra *versa* nos da la tangente del arco, y la sombra *recta* nos da la cotangente. La alidada tiene roto uno de sus extremos, y en su centro ofrece como un trazado de unas cuantas letras, muy estilizadas, difíciles de interpretar.

## II

El otro instrumento astronómico árabe de la Biblioteca General de Tetuán es un cuadrante del tipo *cuadrante de almucántaras*. Está construído en madera forrada con lámina de latón. El interior, de madera, mide un grueso de 15 mm., mientras que la lámina de latón no pasa de un grueso de 1 mm. El cuadrante mide 205 mm. de radio, desde el arco exterior al borde de pie de pínula, mientras que desde el centro de coordenadas al dicho arco mide 175 mm.; actualmente sólo tiene una de las dos pínulas de mira, y falta el cordón con la plomada que pendía de la anilla situada en su centro.

La *faz* de este tipo de cuadrante revela la influencia del trazado del astrolabio sobre el mismo; aparecen las distintas proyecciones estereográficas de los círculos — reducidos a cuadrantes en este caso — de trópico de Capricornio, Ecuador, Cáncer, una sección de la eclíptica y las coordenadas del círculo del horizonte, expresadas por el cañamazo de almucántaras y acimutes. Más hacia el interior, y separadas por otro arco graduado, el قوس الميل o arco de inclinación, aparece el clásico diseño de las seis horas temporales ساعات زمانية افاقية. El lado del cuadrante contiguo a las dos pínulas es el que representa la línea meridiana خط نصف النهار, también llamada línea de medio cielo, mientras que el otro lado que le es perpendicular representa la línea del Oriente خط المشرق, a veces también llamada

línea del Occidente, o aún mejor, افق الاستواء, Horizonte del Ecuador.

Fijándonos ahora en las particularidades de cada uno de estos trazados en la faz del cuadrante, vemos que el arco de altura exterior está dividido en 18 divisiones quinarias, para dar los 90° de altura; y el valor correspondiente de cada una de estas divisiones — expresado por medio del valor numérico de las letras del alifato — va acompañado del valor del ángulo complementario. De aquí que en el extremo izquierda de dicho arco se haya escrito قوس الارتفاع وفضله, *arco de altura y su complemento*.

Al interior del citado arco sigue inmediatamente el arco de la sombra extensa قوس الظل المبسوط (=cotangente), expresado por una graduación de $R = 60^{o}$, división que se encuentra con cierta frecuencia en el dorso de los astrolabios árabes, en vez de la tan conocida del cuadrado de las sombras. Más al interior y en sentido contrario, aparece otra división, en partes quinarias y de amplitud progresiva, hasta 45°, que expresa el arco de elevación del *ʿaṣr*, قوس ارتفاع العصر, en relación al valor de la culminación del sol.

Dentro ya del sistema de proyecciones ecuatoriales y horizontales, vemos cómo la eclíptica en el primer tramo hasta su unión con el Ecuador en la línea de E. O., en el punto llamado precisamente نقطة المشرق o نقطة المغرب, *punto E. u O.*, aparece dividida de un modo más incidido con divisiones quinarias y ternarias, registrando de vez en cuando algunos punteados estrellados que deben corresponder a las divisiones de los signos zodiacales, no especificados en el cuadrante. En el segundo tramo de la eclíptica desde el *punto E.* hasta su unión con el círculo de Cáncer, no se ha incidido la anterior división y sólo se han registrado las divisiones correspondientes a los tres signos zodiacales de este cuarto de eclíptica.

En cuanto al sistema de coordenadas del horizonte, los almucántaras y acimutes están trazados como centro en el cenit del lugar, el cual recae en la línea meridiana, pero ha dejado de representarse gráficamente en el cuadrante, por no considerarse

preciso y ganar espacio para la representación de otros trazados. El último almucántara, que representa el horizonte del lugar, pasa, claro está, por el punto E. u O. (*nuqṭat al-mašriq* o *nuqṭat al-magrib*) y continúa más allá de la línea Horizonte del Ecuador افق الاستواء, hasta alcanzar el círculo de Cancer; los almucántaras comprendidos entre el círculo de Capricornio y el cenit del lugar van numerados con letras árabes, puestas al margen de la línea meridiana, marcándose la numeración de seis en seis unidades: 36, 42, 48, 54, 60, 66, 72, 78, que es el penúltimo almucántara representado; el trazado de los almucantaras es de dos en dos grados.

Los círculos verticales o acimutes arrancan desde el cenit del lugar hasta alcanzar el círculo de Capricornio o bien el horizonte del lugar. El acimut que pasa por el punto E. N., se considera como el principio de los acimutes o *madre de los acimutes* امّ السموت, y desde él empieza la numeración correlativa de los siguientes acimutes. La numeración progresa de 5° en 5° y va marcada con letras árabes, ya en el último almucántara, ya en el almucántara que en la línea meridiana coincide con el círculo de Capricornio. La línea meridiana viene a representar también e último círculo vertical.

Nuestro tipo de cuadrante presenta como particularidad típica el arco del complemento قوس الفضلة, o sea que el diseño de los almucántaras y acimutes se ha continuado más allá de la línea Horizonte del Ecuador, hasta el límite de encuentro del almucántara que representa el Horizonte del lugar con el círculo de Cáncer. No en todos los cuadrantes es idéntico el diseño de este *arco del complemento* [1], llamado así seguramente por su aplicación para determinar el complemento فضلة del arco semidiurno.

Después del trazado de las coordenadas horizontales, sigue el arco de declinación قوس الميل, interpuesto entre el anterior

[1] Cf. J. Würschmidt: *Ein türkisch-arabisches Quadrantastrolab* en *Archiv für die Geschichte der Naturwissenschaften u. der Technik*, VIII (1918), p. 21, y P. Schmalzl, *Zur Geschichte der Quadranten bei den Arabern*, p. 39. Munich 1929.

trazado y el de las seis horas temporales. Esta representación del arco de declinación, lo mismo que el anterior arco de la elevación de *ʿaṣr*, procede, no ya de la faz, sino del dorso de los astrolabios [1]. Nuestro cuadrante nos ofrece ambas representaciones separadas, mientras que otros ejemplares las ofrecen juntas. La cantidad máxima de declinación que registra nuestro cuadrante es de 23° 55′, y la graduación de este arco de declinación es por partes de amplitud progresiva, como puede verse con las graduaciones que acompañan a los valores numéricos 5, 10, 15, 20, 23° 55′, expresados, como siempre, por las letras del alifato. O sea, que el cuadrante nos da los diferentes valores de la declinación ..., correspondientes a los diferentes valores de longitud astronómica $\lambda_1$, $\lambda_2$..., leídos en el arco de altura del limbo del cuadrante, por medio de la fórmula: *sen.* δ: *sen.* ε *sen.* λ.

Por fin, en el interior del arco de declinación hasta el vértice o polo del cuadrante figura el clásico trazado de las seis líneas horarias, también transportado aquí desde el dorso del astrolabio, donde generalmente suele figurar. En otro lugar, ya he hablado largamente de este trazado de las seis líneas horarias, y cómo su representación reemplazó en el *quadrans novus* otras representaciones trigonométricas en el tipo de cuadrante *vetustisimus* [2]. No nos hemos de alargar aquí sobre el modo de trazar estos arcos de las líneas horarias; sólo diremos que para los musulmanes el primer arco, el más interior, representa la hora 6ª, el siguiente la 5ª y 7ª, el siguiente la 4ª y 8ª, y así sucesivamente.

Entre las leyendas que ostenta esta faz del cuadrante hay que recoger la de la latitud que le está asignada de 34°, لعرض لد, inscripción situada en el ángulo formado por el arco de elevación del *ʿaṣr* y la línea del horizonte del Ecuador. Y en el saliente de una de las dos pínulas se ha grabado el nombre del autor de nuestro

1 Entre el cañamazo de los almucántaras y acimutes se advierte en nuestro cuadrante la representación de dos curvas, correspondientes, al parecer, a la hora canónica de *ʿaṣr*, primera y segunda; dentro hay una inscripción ؟قطع السامية

2 Cf. mi artículo *La introducción del cuadrante con cursor en Europa*, en *Isis*, XVII (1932), pp. 253 ss.

cuadrante ١١٤٢ البطوطي سنة / من عمل محمد بن احمد: De obra de Muḥammad ben Aḥmad al-Baṭṭūṭī, en el año 1142 (27 julio 1729-19 julio 1730).

Del mismo autor se conservan otros instrumentos astronómicos en Marruecos [1]; verdaderamente con el cuadrante de la Biblioteca General de Tetuán se muestra consumado artífice, muy conocedor de las últimas perfecciones con que los autores orientales, sobre todo los de la escuela de Damasco: un Ibn al-Šāṭir [2], un al-Mizzī [3] o un Sibt al-Māridīnī (m. 1494-5) [4], dotaron a la técnica de nuestro cuadrante astronómico.

En cuanto al dorso del cuadrante ofrece el típico trazado trigonométrico de las proyecciones de los senos y cosenos para una división sexagesimal del radio; a un extremo del lado del cuadrante, paralelo a las pínulas, se lee جيب التمام, o sea, el coseno, y al extremo del otro lado se lee جيب المنكوس, o sea, el seno. Desde los distintos grados del arco del limbo, dividido en 90°, y marcadas por divisiones quinarias con doble notación — en los dos sentidos — de las letras del alifato, se han bajado a ambos lados del cuadrante, o sea, cortándose verticalmente, las líneas de proyección cuyo pie en los dos lados del cuadrante nos dará el valor del seno o del coseno. También estos valores se dan en divisiones quinarias de 5 a 60, con la doble notación de las letras del alifato. Algunas líneas de proyección se han incidido más profundamente y se ha notado la intersección de los grupos de cinco en cinco, por medio de pequeños asteriscos. Junto con este cuadriculado trigonométrico, aparecen los dos semicírculos, *círculos de la función sínica* دائرات التجيب, construí-

[1] Cf. H. P. J. Renaud, *Quelques constructeurs d'astrolabes en Occident musulman*, en *Isis*, 34 (1942), pp. 22-23, quien corrige a M. R. T. Gunther, *The Astrolabes of the World*, nº 132, Oxford 1932. Al redactarse estas líneas, me escribe mi antiguo alumno don Juan Vernet, actualmente profesor en Alcázarquivir, que ha encontrado allí un astrolabio árabe, y por las señas, es de este autor.

[2] Cf. H. Suter, *Die Mathematiker und Astronomen der Araber*, nº 416.

[3] Cf. H. Suter, *Die Matematiker und Astronomen der Araber*, nº 406, y H. P. J. Renaud, *Additions et corrections à Suter*, en *Isis*, XVIII (1932), p. 173.

[4] Cf. H. Suter, *Die Matematiker und Astronomen der Araber*, nº 445, y H. P. J. Renaud, *Additions et corrections à Suter*, en *Isis*, XVIII (1932), p. 176.

*Figura VII.* — Faz del cuadrante del Museo de Tetuán.

*Figura VIII.* — Dorso del cuadrante del Museo de Tetuán.

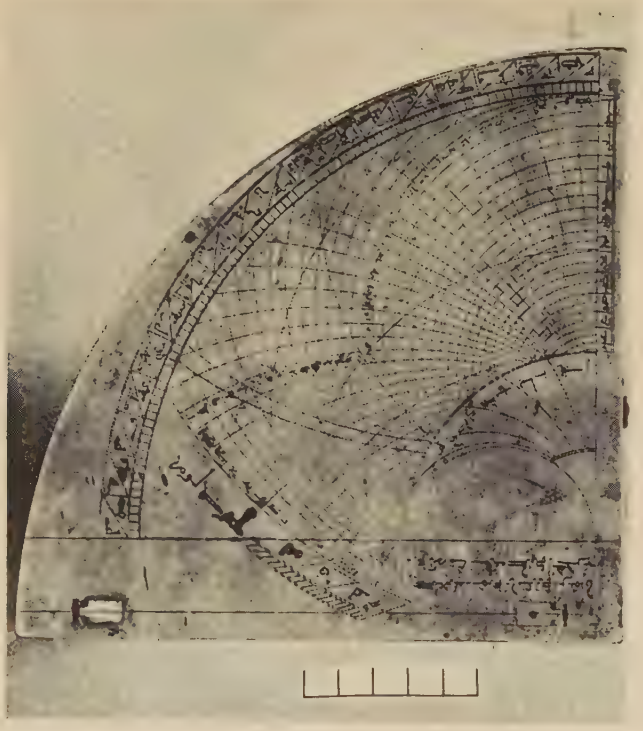


*Figura IX.* — Faz del cuadrante del Museo Arqueológico de Madrid.

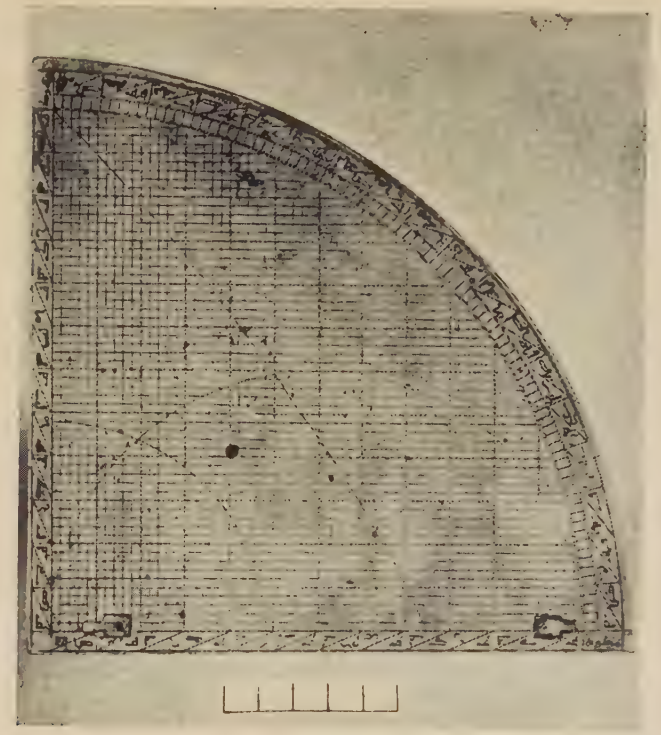
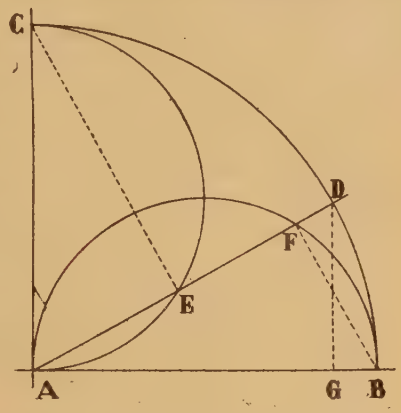


*Figura X.* — Dorso del cuadrante del Museo Arqueológico de Madrid.

dos como diámetros sobre los dos lados del cuadrante. Sabida es la finalidad trigonométrica de estos dos semicírculos a fin de darnos automáticamente el valor del seno o coseno de un arco dado, por medio de la intersección del hilo de la plomada, que pasa por la graduación del arco dado, con los diferentes puntos de cada una de estas semicircunferencias. El gráfico adjunto nos demuestra cómo AE es igual a DG, o sea, al seno del arco dado; FD es igual a GB, o sea, al seno verso; y AF es igual a AG, o sea, al coseno del mismo arco. Este trazado trigonométrico de los دائرات التجيب ya se encuentra en el dorso de la mayor parte de los cuadrantes astronómicos, árabes y no árabes, de fines de la Edad Media.




## III

En el Museo Arqueológico Nacional de Madrid se guarda otro cuadrante astronómico árabe, que es del mismo tipo de *cuadrante de almucántaras* que el anterior, si bien se ofrece más simple en sus delineaciones. He aquí su descripción. Está todo él fundido en cobre macizo, sin alma de ninguna especie, formando un grueso o espesor de 4 mm. Le falta el anillo de suspensión del hilo de la plomada. De las dos pínulas de mira, colocadas no en rebordes del lado del cuadrante, sino excavadas en la superficie de éste, una de ellas ha sido sustituída con posterioridad, por cierto muy inhábilmente. El cuadrante mide 193 milímetros de lado, si bien la distancia desde el arco de al-

tura hasta el centro de intersección de la línea meridiana y del horizonte del Ecuador es de 165 milímetros [1].

La configuración de la *faz* es parecida a la anterior, aunque más simple, pues faltan una serie de delineaciones trigonométricas derivadas del dorso del astrolabio; falta el arco de representación de las tangentes y cotangentes, el arco de elevación del *ʿasr* y el arco de la declinación. El arco de altura está graduado en 90°, en divisiones quinarias, indicadas con la notación doble — dando el valor del arco y de su complemento — de las letras del alifato.

A continuación del arco de altura sigue el trazado de los almucántaras y de los acimutes, contenidos en los límites del círculo de Capricornio y de Cáncer, y cruzados en su interior por la representación del círculo del Ecuador y de dos tramos de la eclíptica. Este círculo, como de costumbre, ofrece una incisión más sensible; en nuestro caso, se han representado los tres signos zodiacales de cada cuarto de eclíptica, por medio de divisiones de asteriscos, y dentro de cada signo un punteado especial nos da diez divisiones de 3° cada una. La numeración de los acimutes empieza, como de costumbre, en el primer acimut, *madre de los acimutes*, que pasa por el punto E.; la numeración progresa de tres en tres grados, por medio de la notación de las letras del alifato. La numeración empieza en el último almucántara y se continúa luego en el almucántara que coincide con el círculo de Capricornio en la línea meridiana. Los almucántaras progresan de dos en dos grados, y van igualmente notados con las letras árabes, desde el último almucántara hasta el coincidente con el círculo de Capricornio, en la línea meridiana; luego, sólo se notan de 4° en 4° por la notación puesta a lo largo de la línea meridiana, hasta el almucántara más próximo al cenit, que es el de grado 76.

También en este cuadrante encontramos la representación del قوس الفضلة, *arco del complemento*, o sea, de la prolongación, por debajo de la línea Horizonte del Ecuador, del trazado

[1] De este cuadrante dió una breve mención don S. García Franco en su citada obra, p. 371.

de los almucántaras y acimutes, hasta cerrarse el ángulo formado por el último almucántara y el círculo de Cáncer. Una notación en letras árabes designa la graduación de este «arco del complemento». En el ángulo formado por el arco de altura y el último almucántara, aparece la latitud correspondiente a este cuadrante: لعرض لوم, 36° 40′. Debemos advertir que en medio del trazado de las coordenadas horizontales, aparecen las líneas que denotan la hora canónica del *ʿaṣr* عصر, *primera* y *segunda*, si bien en nuestro cuadrante falta la inscripción que lo denote expresamente.

En el interior de la *faz* del cuadrante aparece el trazado de las seis horas temporales, notadas por parejas: la 1ª y la 12ª, la 2ª y la 11ª, etc. Por fin, por encima de este trazado de las horas temporales, debajo de la primera pínula se ha grabado la inscripción صنعه احمد بن عبد الرحمان / الدهمانى سنة ظند للهجرة «Lo construyó Aḥmad ben ʿAbd al-Raḥmān al-Duhmānī en el año 854 de la héjira», que corresponde al año cristiano que va de 14 de febrero de 1450 al 2 de febrero de 1451.

En el dorso encontramos el trazado corriente del cuadrante de senos, o sea, la proyección sobre los dos lados del cuadrante, divididos en 60°, de los grados del cuadrante de altura, dividido en 90°; el lado del cuadrante correspondiente a las dos pínulas, es el del منكوس [جيب] o sea, de los senos, mientras que el otro lado es el del مبسوط [جيب] o sea, de los cosenos. El cuadriculado de la proyección es idéntico al del otro cuadrante estudiado, y también aquí aparecen los dos semicírculos construídos sobre los dos lados del cuadrante دائرات التجيب, cuya función trigonométrica ya conocemos.

Pero, en cambio, en este dorso de cuadrante aparecen unas delineaciones que no vimos en el anterior. En primer lugar, aparece un arco de un cuadrante, círculo que empieza y termina en la graduación de 24°, y es el llamado «arco de la oblicuidad de la eclíptica». Otra línea curva va desde el principio del arco de altura hasta la graduación 42° y fracción, y es la curva para la determinación de la hora de *ʿaṣr primera*. Otros cuadrantes

ofrecen una segunda curva que sirve para determinación de la *segunda ᶜaṣr* [1].

Este cuadrante está muy bien conservado e indica en su autor una notable pericia en esta técnica instrumental astronómica [2].

José Mª Millás Vallicrosa.

1 Cf. P. Schmalzl, *ob. cit.*, p. 88.

2 Agradezco públicamente a don Joaquín Miguel, Delegado de Educación y Cultura de la Alta Comisaría en Tetuán, secundado por don Guillermo Guastarino, Director de la Biblioteca General de Tetuán, y por don Mariano Arribas, Director A. del Instituto Muley Ḥasan, las facilidades que me dieron para la consulta de los instrumentos astronómicos de Tetuán, y su gentileza en enviame fotografías de los mismos.

# LA CONQUISTA DE ZARAGOZA POR ALFONSO I

## (18 DICIEMBRE 1118)

La campaña en que Alfonso el Batallador llevó a cabo la conquista de Zaragoza, apenas ha sido objeto, en los tiempos modernos, de ningún estudio circunstanciado. Fué Zurita el primero que se ocupó de ella con su puntual exactitud, y algunas de sus afirmaciones han podido comprobarse con el testimonio de autores musulmanes, puestos a contribución en nuestros días, lo que da especial autoridad a aquellas otras informaciones suyas cuyo origen no hemos logrado precisar. Pero Zurita cometió en su relato diversos errores cronológicos, que han pasado sin más crítica a otros historiadores aragoneses. Son los principales: el iniciar el cerco de Zaragoza en enero de 1114, dándole por tanto una duración de cinco años; en esta fecha sitúa también la toma de Morella, que no tuvo lugar hasta 1117, y la de Tudela, que debe retrasarse a 1119; la expedición de Tamīm, en auxilio de Zaragoza, es identificada con la batalla de Cutanda, con lo que se adelanta ésta en dos años sobre su data verdadera (1120) [1]. En cambio estuvo acertado en la fecha de la ocupación de la ciudad (18 diciembre 1118), frente a Blancas y otros que señalaban aquélla en 1115.

Las fuentes árabes fueron en parte revisadas por don Francisco Codera, con su acostumbrada sobriedad, pero sin intentar una versión completa de la conquista de Zaragoza, ya que no

[1] *Anales*, lib. I, caps. 41, 42, 44. En los *Indices rerum ab Aragoniae regibus gestarum* (Zaragoza 1578), p. 50, se fecha la toma de Morella en 1115.

utilizó las fuentes cristianas, especialmente las documentales, que hubieran aclarado algunos extremos interesantes [1].

Finalmente P. Boissonnade, a trueque de pequeñas confusiones y de citas inexactas, ha recogido y ordenado los testimonios de origen español y francés para poner de relieve la decisiva participación de los vasallos ultrapirenaicos del rey de Aragón en la liberación del valle del Ebro [2].

Los historiadores locales han insistido en un aspecto muy parcial de la cuestión, como la fecha de la toma de la ciudad, extraviados por la confusión de Blancas, que hasta en nuestros días ha tenido partidarios [3].

Vamos a intentar una breve revisión de los testimonios hasta ahora conocidos, tanto de origen cristiano como musulmán, con alguna aportación documental nueva, para trazar un cuadro coherente de los sucesos.

[1] F. Codera, *Decadencia y desaparición de los almorávides en España*, Zaragoza 1899, pp. 12-13, 244-267; *Bol. de la R. Ac. de la Hist.*, t. VIII, pp. 344-350 y t. XXXII, pp. 103-104. — Codera no utilizó el *Kitāb al-Iktifā'* de Ibn al-Kardabūs, y lo mismo Ribera, que incidentalmente se ocupó de la capitulación de Zaragoza en sus *Orígenes del Justicia de Aragón*, apéndice II.

[2] P. Boissonnade, *Du nouveau sur la Chanson de Roland*, París 1923, especialmente lib. I, caps. IV, V; *Les relations des ducs d'Aquitaine, comtes de Poitiers avec les Etats chrétiens d'Aragon et de Navarre (1014-1137)*, en *Revista Zurita*, III [1935], pp. 33-45.

[3] C. Domingo y Ginés, *Estudio crítico sobre la conquista de Zaragoza por Alfonso I*, Zaragoza 1888, que carece en absoluto de interés; S. Sanpere y Miquel, *La reconquista de Zaragoza*, en *Bol. de la Real Acad. de Buenas Letras de Barcelona*, 1903, t. II, pp. 139-157; y artículos publicados en *El Noticiero*, de Zaragoza, los días 25 y 27 de junio; 16 de julio; 5, 7 y 10 de agosto de 1918 por don Pascual Galindo, y el 28 de junio por don José Mª Ramos y Loscertales; García Ciprés *(¿Cuándo fué reconquistada Zaragoza?*, en *Linajes de Aragón*, 1919, pp. 65 ss.), fecha la conquista en los primeros días del año 1118, y todavía insiste en la vieja data de 1115 don Pasqual de Santapau, *La reconquista y armas de Zaragoza en el año 1115*, en Memoria enviada al II Congreso de Historia de la Corona de Aragón (Huesca 1920).

*Zaragoza ante los reyes de Aragón*

Desde que los cristianos de Aragón bajaron de sus montañas para asentarse en la llanura de Huesca — segunda mitad del siglo XI — no existió una frontera fija y rígida que separara los territorios de moros y cristianos. Unos y otros se refugiaban en sus castillos y ciudades fortificadas, en las que resultaban invencibles; pero los ejércitos de ambos bandos cruzaban fácilmente esta frontera ideal, bien en algaras o en fonsado, y se adentraban en terreno enemigo, saqueando pueblos y campos, especialmente en la época de las cosechas, sin que dicha frontera ideal sufriera por eso variaciones apreciables. En varias ocasiones los cristianos se establecieron en plazas muy alejadas de sus bases, formando verdaderos enclaves, y el hecho de que pudieran abastecerlos y sostenerlos por largo tiempo nos prueba la escasa potencia ofensiva de estos ejércitos ante plazas regularmente fortificadas [1].

La técnica de los sitios y el arte de batir fortalezas había de alcanzar en los famosos asedios de Nicea, Antioquía y, sobre todo, Jerusalén (1097-1099), grandes progresos, que pronto habían de ser puestos en práctica por los mismos cruzados en la ocupación de los castillos y plazas fuertes de las riberas del Ebro. Es más: la misma liberación del valle del Ebro, en el primer tercio del siglo XII, hay que considerarla en gran parte como una desviación, a este lado del Pirineo, del impulso de Cruzada, a veces con los mismos actores que en las Cruzadas de Oriente, cuyo espíritu había prendido fuertemente en el Rey de Aragón y en los dignatarios de su corte.

Los monarcas aragoneses habían amenazado varias veces la ciudad del Ebro paseándose ante sus muros, sin que realizaran, que sepamos, ninguna tentativa seria para ocuparla. En julio de 1086, estando Sancho Ramírez «in illa ortariza de Zaracoza», daba a la catedral de Jaca la iglesia de las Santas Masas, extra-

1 R. Menéndez Pidal, *La España del Cid*, p. 509.

muros de Zaragoza [1]; en 1091 fortificaba el Castellar *(castrum Super Cesaraugusta)*, en la orilla izquierda del Ebro y a cuatro leguas de Zaragoza, castillo que, rodeado de tierras musulmanas, habían de poseer los cristianos hasta la ocupación de la ciudad [2]; en 1101 (febrero y junio) vemos a Pedro I «cum infinita armorum multitudine Cesaraugustanam civitatem cum Christi vexillo preliantem» [3]; y por entonces decía reinar «in Pampilona et in Aragon et in Superarui et in Ripacurza *et gratias Deo in Deus o uol ante Cesar Agusta*», lo que prueba que se había establecido, en forma más o menos precaria, en Juslibol, a cinco kilómetros del casco urbano de Zaragoza [4]. El mismo nombre de *Deus o uol* está pregonando una primera infiltración en Aragón del espíritu de las Cruzadas de Oriente, que se ha de hacer más patente en las campañas y en la política del Batallador.

En Zaragoza venía reinando al-Musta'īn II (1085-1110), de la familia de los Banū Hūd, que mantenía un raro y difícil equilibrio ante fuerzas potentes pero encontradas. De una parte, los reyes de Aragón, que paulatinamente iban ocupando las plazas fronterizas y mejor fortificadas: Monzón (1089), Almenara (1093), Huesca (1096), Barbastro (1101). De otra, Alfonso VI, que, erigido en protector de los Banū Hūd para contener a los aragoneses, intentó varias veces ocupar en provecho propio Zaragoza, que ya le venía pagando parias desde los días

[1] J. Mª Lacarra, *Documentos para el estudio de la reconquista y repoblación del valle del Ebro*, en *Estudios de Edad Media de la Corona de Aragón*, vol. II, nº 1; R. Menéndez Pidal, *La España del Cid*, p. 357, nota. 3.

[2] Fuero de El Castellar dado en 1091, en Traggia, *Aparato a la historia eclesiástica de Aragón*, Madrid 1792, II, 440; dotación de su iglesia en 1091, apud Lacarra, *Documentos*, nº 2.

[3] Documento de 12 de febrero, en el Arch. de San Millán, publicado por Fita, *Concilio de Palencia y Gerona*, en *Bol. R. Acad. Hist.*, t. XXIV (1894), p. 231. Para el mes de junio *(cum teneret domnus Petrus... rex Cesaraugustam cum multitudine militum obsesam)* Lacarra, *La Catedral románica de Pamplona*, en *Archivo Español de Arte y Arqueología*, 1931, pp. 82-83; «Facta carta ista era MCXXXIX in mense iunio in caput de illa orta de Çaragoça», B. N., ms. 746, p. 72.

[4] Es un documento original de la reina Berta, sin fecha, que se conserva en el Arch. Municipal de Huesca, 5 R. La frase subrayada, agregada a la intitulación real, indica que la ocupación de Juslibol era reciente.

de su padre Fernando. Finalmente, los almorávides, mantenidos a raya por el Cid, pero congraciados con al-Mustaʿīn II, rondaban los dominios de éste, ocupando las plazas de Lérida, Tortosa y Valencia (1102); éstos, los más peligrosos de momento, iban creándose un partido entre los súbditos más intransigentes de al-Mustaʿīn, descontentos de que el emir tuviera con los cristianos complacencias obligadas para poder mantener su precaria independencia.

Era la suya una posición difícil de mantener por largo tiempo, pues la dinastía de los Banū Hūd apenas tenía fuerza para hacerse respetar por sus mismos súbditos, y tarde o temprano había de someterse a alguno de sus poderosos vecinos, como sucedió, en efecto, al pasar primero a poder de los almorávides, los cuales no asentaron bien en Zaragoza, pues antes de cumplirse nueve años tuvieron que ceder la plaza al ejército cristiano que acaudillaba Alfonso I.

El 24 de enero de 1110, tras una expedición de saqueo dirigida por al-Mustaʿīn, en que parece que llegó hasta Olite, era derrotado y muerto por Alfonso I en Valtierra, a 17 kilómetros de Tudela [1]. Alfonso se encontraba en la cumbre de su poder y las más risueñas perspectivas se abrían ante él. En los seis años que llevaba de gobierno había hecho notables progresos la reconquista hacia Lérida — donde había ocupado Tamarite (1107) [2] — y hacia el Ebro, con la conquista de Ejea y Tauste [3], poniendo el Ebro por frontera desde Tudela al Castellar. Su

[1] La identificación es dudosa. El texto dice: اونية tal vez por اولية *(Auliya, Ulit?)*, y así lo sugiere Codera, *Almorávides*, pp. 244-246; Ibn al-Jaṭīb, *Kitāb Aʿmāl al-Aʿlām*, ed. Lévi-Provençal (Rabat 1934), pp. 201-202.

[2] «Facta carta era MCXLIIII (a. C. 1106) mense iunio, eo anno quo capta sunt castella super Hylerdam, ad confusionem ciuitatis». (Arch. Catedral de Huesca, arm. II, lig. 8, nº 432). «Facta carta sub die feria IIII[a], luna XX[a] VIII[a]... in illo anno quando fuit captum illum castellum de Tamaret». (Cart. de San Pedro del Viejo, fº 123 *v*).

[3] Zurita *(Anales*, lib. I, cap. 41) fecha la toma de Ejea en 1110, siguiendo a la *Crónica de San Juan de la Peña* (ed. Ximénez de Embún, cap. XIX); pero la donación de Alfonso I a San Juan de la Peña de la pardina de Aquabiela está fechada «in era T[a] C[a] XL[a] IIII[a] (a. C. 1106) in mense aprili in uilla de Taust»

matrimonio con doña Urraca, celebrado pocos meses antes, todavía no había sido encizañado por el egoísmo de los grandes; y su concuñado Enrique de Borgoña acompañaba al monarca en esta jornada de Valtierra [1].

El ejército de al-Musta'īn, que no había probado su fortaleza en grandes encuentros, al realizar una algara contra Alfonso el Batallador, quedaba destrozado. El sucesor, su hijo 'Abd al-Malik b. Aḥmad 'Imād al-dawla, si intentó defender Zaragoza, no pudo hacerlo, pues, forzado a contar con la benevolencia de los cristianos para sostenerse, los elementos intransigentes de la ciudad, que simpatizaban ya con los almorávides, le exigieron que no hiciera alianza ni amistad con aquéllos, condiciones que no pudo guardar en adelante. 'Alī envió al qā'id de Valencia Muḥammad b. al-Ḥāŷŷ, tal vez en apoyo de 'Abd al-Malik, pero contando con la simpatía de los rebeldes de la ciudad, que acabaron por imponerse, y hacia el 30 de mayo ocupó la ciudad, retirándose 'Imād al-dawla a la fortaleza de Rueda sobre el Jalón [2].

Alfonso, bien informado sin duda de los sucesos de Zaragoza, estaría al acecho, tal vez en contacto con 'Imād al-dawla — según una versión de Ibn al-Jaṭīb [3] — o confiando, al menos,

(A. H. N., *San Juan de la Peña*, 210); Lope Lopiz aparece en los documentos como señor de Uncastillo y Ejea, cuando menos desde noviembre de 1106 (A. H. N., *Santa Cristina*, 1 R).

[1] Así lo dice el *Kitāb al-Iktifā'* (apud Gayangos, *Mohammedan Dynasties*, II, p. XLV). Pero, según parece, en diciembre de 1109 y marzo de 1110 estaba todavía Enrique en tierra portuguesa, y hasta principios de abril de 1110 no pasó por Navarra rumbo a Francia, para pedir ayuda contra Alfonso y Urraca, que momentáneamente se habían unido y amenazaban sus estados. La cronología de estos sucesos no aparece, sin embargo, demasiado clara. Cf. L. G. de Azevedo, *Historia de Portugal* (Lisboa 1940), III, 73 ss. y 180 ss.

[2] Codera, *Almorávides*, 254-259, que recoge los textos musulmanes, y Casiri, *Biblioteca*, II, 57; Ibn al Jaṭīb, *A'māl al-A'lām* (ed. Lévi-Provençal), pp. 202-203. Prieto Vives, *Los reyes de Taifas*, 49; Dozy, *Hist. des Musulmanes d'Espagne*, III, 153-154 (ed. Lévi-Provençal).

[3] «Luego 'Abd al-Malik se alió con el rey de Castilla [Alfonso, casado ya con Urraca, y por tanto rey de Castilla], cosa que desagradó a la gente, la cual llamó en su favor al qā'id de 'Alī b. Yūsuf de Valencia. Llegó éste hasta ellos y le dieron entrada franca en la ciudad. 'Abd al-Malik llamó en su favor a los cristia-

en que el elemento moderado de la ciudad, y opuesto a los almorávides, le diera pie para intervenir en las contiendas en que se vieron envueltos los vecinos de Zaragoza durante la primavera de 1110. En el mes de julio lo encontramos «in illa horta de Alagone» [1], donde sin duda esperaba a doña Urraca, que a mediados de agosto avanzaba por Nájera «cum suo exercitu para Zesaraugustam» [2].

Pero el afianzamiento en esta ciudad del poder almorávide, y sobre todo las discordias que pronto surgieron en el regio matrimonio, retrasaron por algún tiempo la intervención de Alfonso en los asuntos de Zaragoza.

### *Zaragoza bajo los almorávides.*

Durante ocho años Zaragoza quedó sometida al mando de gobernadores almorávides con jurisdicción sobre Valencia, Zaragoza y Lérida, plazas estas dos últimas amenazadas de cerca por Alfonso I.

El emir ʿAlī ben Yūsuf había encomendado el gobierno de la península durante sus ausencias a su hermano, el príncipe Tamīm, que tenía su residencia en Granada, desde donde atendía a los frentes de Portugal (Santarén, Badajoz, Oporto, Évora y Lisboa), Castilla (el reino de Toledo, defendido a la sazón por Alvar Háñez) y Aragón, que daban muestras de gran actividad. Por desgracia para el Islam, los gobernadores de Zaragoza se sucedieron con una frecuencia excesiva para que su mando resultara eficaz y para que pudieran organizar un gobierno fuerte,

nos y se dirigió hacia él Ibn Rudmīr, al mismo tiempo que salió apresuradamente Ibn al-Ḥāŷŷ, qāʾid del ejército de los almorávides, para hacerle frente. Pero le abandonó la gente [iniciada la lucha] y sobrevino la derrota, muriendo por la fe [sabemos que no murió entonces]» Ibn al-Jaṭīb, *ʿAmāl al-Aʿlām*, ed. Lévi-Provençal, pp. 202-203. Cf. Codera, *Almorávides*, pp. 256-257.

[1] Así consta en los fueros que Alfonso otorga a Funes, Marcilla y Peñalén, Arch. de Navarra, *Comptos*, caj. 1, nº 5 (copia de 1501), y Cart. III, 218-219. Publ. Muñoz, *Col. de fueros*, p. 427. La fecha que propone el editor debe corregirse así: «era MCXLVIII» (a. C. 1110).

[2] Serrano, *Cartulario de San Millán*, nº 297.

y mientras tanto, Alfonso «continuaba yendo y viniendo hacia Zaragoza, echando una ansiosa mirada a esa ciudad y rondando sus cercanías, como el buitre hambriento su presa» [1].

Sólo del primer gobernador, Muḥammad b. al-Ḥāŷŷ, tenemos pruebas de espíritu combativo: nos dice el autor del *Qirṭās* que acosó fuertemente a los cristianos en sus algaras [2], y un documento aragonés nos habla de una expedición hecha hacia 1112 por tierras de Huesca, en que llegó hasta Ayera, diez kilómetros al NE. de aquella ciudad, donde hizo cautivos [3]. En unión del príncipe Ibn ᶜĀ'iša, gobernador de Murcia, dirigió una expedición hacia Cataluña, pasando por Cervera y llegando hasta Barcelona, cayendo al regreso en una emboscada, donde pereció Ibn al-Ḥāŷŷ con casi todos los suyos (junio 1114) [4].

Su sucesor, Abū Bakr b. Ibrāhīm b. Tīfilwīt, cuñado de ᶜAlī, que gobernaba interinamente Murcia, y parece que también Granada desde 1106, reunió bajo su mando los distritos de Valencia, Tortosa, Fraga y Zaragoza, y, si bien intentó vengar la muerte de su antecesor sitiando Barcelona durante veinte días, pronto regresó a Zaragoza para tomar posesión de este gobierno [5], y en él murió dos años después, sin que los autores árabes nos señalen ningún hecho de armas por su parte; probablemente, porque no fué hostigado por Alfonso, que, a juzgar por la ausencia de testimonios aragoneses, debió de pasar estos años en tierras de Castilla.

La pacífica corte zaragozana de Ibn Tīfilwīt, en la que se

1 Maqqarī, apud Gayangos, II, 303.

2 *El Cartás*, trad. Huici, p. 164.

3 «Ego Enecho Sanz de Lanes... pecatus enim meis exigentibus, fui captiuatus in Aiera cum uxore mea et filio et filia mea, quando uenit Auin Alfag in terra de Oscha in multitudine grandi et leuauerunt nos sarraceni et miserunt in carcerem et in cathenas et cruciauerunt nos fame et siti et multis penis.» Documento de 1118 con referencia a sucesos ocurridos seis años antes. Archivo Municipal de Huesca, 28 P. Publ. R. del Arco, *Archivos Históricos del Alto Aragón*, fasc. 2, nº 23, e Ibarra en *Homenaje a Codera*, p. 83, tomándolo del Cart. de San Pedro el Viejo.

4 Codera, *Almorávides*, pp. 20, 272-278.

5 Codera, *Almorávides*, pp. 20-22, 272-281; M. Gaspar Remiro, *Historia de Murcia musulmana*, pp. 149-151.

daba aires de verdadero rey, se vió sorprendida por la muerte del gobernador y por las amenazas de Alfonso, que acosaba la ciudad; y antes de que se nombrara nuevo gobernador, tuvo que acudir en su auxilio el wālī de Murcia Abū Isḥāq Ibrāhīm, hermano del emir ᶜAlī, quien después de arreglar los negocios de Zaragoza se volvió a Murcia [1].

En tan críticas circunstancias se hace cargo del gobierno de Valencia y Zaragoza ᶜAbd Allāh b. Mazdalī, quien acudió a Zaragoza desde Granada (511: 5 mayo 1117 – 1118), donde se encontró con que Alfonso venía haciendo gran daño a sus habitantes; «pelearon bravamente entre sí, hasta que lo desbarató y expulsó de la región», dice el *Qirṭās* [2]; pero la retirada del Batallador sólo había sido momentánea para volver con nuevos refuerzos, como veremos en seguida.

### *Alfonso I prepara el asedio de Zaragoza.*

Carecemos de noticias directas sobre la preparación del cerco puesto por Alfonso I a la ciudad del Ebro, y sólo en parte podemos adivinarla por el testimonio de algunos documentos coetáneos o inmediatamente posteriores. Según la versión tradicional fijada por Zurita, el sitio formal comenzaría en 1114, ya que, estando en el asedio de Zaragoza, fué ocupada Tudela por la astucia del Conde de Alperche, precisamente en agosto de ese mismo año. Creo haber desvirtuado el testimonio de la Crónica de San Juan de la Peña en que esta versión se apoya, y que debe retrasarse la ocupación de Tudela al 22 de febrero de 1119, es decir, dos meses después de la toma de Zaragoza [3]. Además, en los cinco o seis años que siguieron a la batalla de

1 Codera, *Almorávides*, p. 249, tomándolo de Ibn al-Jaṭīb, *Iḥāṭa*, fº 98.

2 *El Cartás*, trad. Huici, p. 166.

3 Lacarra, *La fecha de la conquista de Tudela*, en *Príncipe de Viana*, 1946, pp. 45-54 [cf. Al-Andalus, XI (1946), pp. 497-498]. La fecha exacta la he encontrado después en una pequeña crónica del Archivo Catedral de Calahorra: «Era Mª CªLVIIª, V kalendas Martii, III feria capitur Tutela» (Códice I, fº 270 v, col. b).

Valtierra, apenas pudo Alfonso ocuparse de los asuntos de su reino privativo, metido, como estaba, en las complicadas contiendas civiles y familiares de Castilla.

Probablemente el acoso y cerco de esta ciudad no vino de O. a E. siguiendo el curso del Ebro, como generalmente se supone, sino de Oriente y Sur, donde los cristianos venían adentrándose de un modo paulatino sin grandes combates, precisamente porque no encontraban grandes resistencias.

En efecto, sabemos que en 1117 Alfonso sometió Morella, y la poseyó cuando menos un par de años [1], y que en 1118 dominaba — ignoramos desde cuándo — sobre el macizo montañoso de Aliaga (Pitarque, Jarque, Galve y Alcalá de la Selva) [2]. Recuérdese que estas tierras de Morella a Calamocha habían estado sometidas al Cid veinticinco años antes, y que aquí

[1] Consta la conquista en el documento de venta de un campo, en Alcoraz, por García de Habib: «In era MªCªLªVª... in anno quando fuit presa Moriella, in mense decembris, die sancti Nicholay, die iouis.» (Cart. de San Pedro el Viejo, fº 95 *r*). La expresión de día y mes se refiere a la fecha de la carta, no a la conquista de Morella. Por esta simple mención podría pensarse en alguna otra localidad no tan alejada de las fronteras del reino, por ejemplo, Morilla, en el partido de Barbastro; pero, aparte de que esta localidad debía estar ya liberada para esas fechas, hay alguna otra referencia que forzosamente tiene que aludir a población importante sita en el extremo del reino. Así, en el fuero de Belchite (13 diciembre 1119): «Regnante me Dei gratia in Aragon et in Pampillona, atque in Superarbe, sive in Ripacurcia, atque in Castella bielga, sive in tota Estrematura usque ad Toleto, *et Dei gratia in Çaragoça et in Tutela usque ad Morella, et in mea populatione quod dicitur Soria...* senior Açenar Dat in Morella» *(Codoin Aragon,* VIII, p. 9). Frase, la subrayada, que, añadida a la intitulación real, indica una ocupación reciente e importante: Zaragoza (dic. 1118), Tudela (febr. 1119), Morella (1117), población de Soria (1119). Por un documento del Archivo Catedral de Calahorra (nº 20) parece que Morella siguió bajo el rey de Aragón durante doce años más; es la venta de unas tierras que hacen Juan y su mujer Columba a don Domingo, hijo de Pedro Pérez: «Regnante Adefonsus rex in Aragona et in Pampilona, et de Bilforato usque Murella... Facta carta era MªCªLXªVIIª» (a. C. 1129).

[2] El 18 de diciembre de 1118 Alfonso I daba a Lope Juan de Tarazona «Ailaga cum suos terminos et Bitarg et Siarg et Apelia et Calue et Alcala similiter cum illos terminos» (Lacarra, *Documentos,* nº 12). El documento, tal como ha llegado a nosotros, presenta algunas irregularidades, pero puede basarse en un hecho auténtico.

sentaba sus reales y por ellas se movía como por dominios propios, ya para caer sobre el Conde de Barcelona o sobre al-Musta'in II de Zaragoza, o para vigilar Valencia. Por aquí pasaba Pedro I para entrevistarse con el Cid en 1094, o para asegurar su castillo de Montornés y las fortalezas de la costa de Castellón; por aquí también cruzaría Alfonso I cuando, acompañando a su hermano, acudió en socorro del Cid al encuentro de Bairén (1097). El paso del Ebro, perfectamente asegurado en los días de Pedro I, que se permitía acudir a las citas del Cid con matemática puntualidad, se haría por alguno de los vados que hay entre Pina y Sástago, para seguir, por Belchite, en dirección a Montalbán. Y, efectivamente, sabemos que también Belchite había caído en poder de Alfonso antes que Zaragoza, pues entre los señores que suscriben el fuero dado a esta ciudad a los pocos días de su conquista (enero 1119) figura «Galin Sanz de Belgit» [1]. Según Zurita, en 1118 las armas de Alfonso habían llegado hasta Velilla de Ebro y Gelsa, rechazando al enemigo hacia Lérida y Tortosa [2]. Lo que sí es cierto es que en 1124 aparece Alcañiz liberado, tal vez por tropas auxiliares castellanas, pero ignoramos desde cuándo [3].

De todo ello deducimos que si, al caer Valencia al empuje almorávide, se perdieron las posesiones aragonesas de la costa, esta zona montañosa del Maestrazgo y Montalbán — en cuyo arabismo no podemos pensar, y de cuyo islamismo podríamos sospechar bastante — pudo quedar al margen del fanatismo almorávide, al que sólo interesaba tener expeditas sus grandes vías de Calamocha-Daroca-Zaragoza y Castellón-Tortosa-Lérida, y por allí pudo Alfonso infiltrarse paulatinamente amenazando a la vez ambas rutas de invasión. El atacar Zaragoza por el Este suponía dejar a la espalda ciudades importantes (Tudela, Tarazona, Rueda, Épila, Ricla, Calatayud), con una ruta abierta para

1 Muñoz, *Colección de Fueros*, pp. 448-450.

2 *Indices rerum ab Aragoniae regibus gestarum*, p. 53.

3 Alfonso I da a los hermanos Fruela y Pelayo «alio castello quam dicitur Alkanic quod habeatis de illum illas IIas partes per uestra hereditate et illa tercia parte quod teneatis illam per honorem per me» (Archivo del Pilar, caj. IX, leg. 1, nº 8).

recibir los refuerzos que llegaran de Levante, y todo ello sin contar con puntos de apoyo en la orilla derecha del Ebro que cubrieran su retirada. Pero avanzando por el S. E. de la ciudad, apoyándose en zonas más alejadas de las rutas de Levante, podía a la vez contar con una fácil retirada por los expeditos vados del Bajo Aragón. Para asegurar la conquista de Zaragoza era indispensable cortar dicha ruta levantina. Por eso Alfonso, una vez ocupada esta plaza, tuvo que combatir en Cutanda antes de tomar las fortalezas de la cuenca del Jalón. Sin el apoyo levantino, estas plazas no tenían salvación; por eso cayeron todas a raíz del encuentro de Cutanda.

Fué en 1117 cuando se decidieron los destinos de Zaragoza. El gobierno almorávide, si pudo dar ánimo a los moradores de la ciudad, no supuso un refuerzo militar considerable, habida cuenta de que los auxilios tenían que llegar de muy lejos — Murcia y Granada — como hemos visto, y solo sirvió para retrasar por breve tiempo la ocupación por las tropas de Alfonso. Cuando ʿAlī ben Yūsuf desembarca en la Península por tercera vez (22 junio 1117) encuentra a Zaragoza y Lérida estrechamente apretadas por Alfonso I con innumerables tropas cristianas [1]. Este ataque simultáneo a Lérida y Zaragoza se explica por la ocupación, este mismo año, de Morella y del macizo montañoso de Aliaga. Alfonso contaba además con el refuerzo de tropas bearnesas al mando de Gastón de Bearn y de su hermano Centulo de Bigorra, y con ellos colaborarían sin duda algunos señores catalanes para el asedio de Lérida. El domingo 8 de julio, Alfonso estaba a las puertas de Zaragoza y confirmaba a la iglesia de Jaca la donación del templo de las Santas Masas, extramuros de la ciudad, que su padre había hecho en 1086. Podía el rey confirmar la donación, cuando precisamente el templo que guardaba las cenizas de los mártires zaragozanos estaba en aquel momento ocupado por el ejército cristiano, ya que el monarca fecha su donación «in Cine Eia», es decir, en la puerta Cineja sita en el muro Sur de la ciudad, donde en el siglo XIV estaba el arrabal de *Cinhecha (Ṣinhā-*

[1] *El Cartás*, trad. Huici, p. 166.

*ŷa)* [1], que hoy se recuerda todavía en la Puerta o Arco Cinegio. Acompañaban al rey, según nos informa el mismo documento, además del vizconde de Bearn y de su hermano Centulo de Bigorra, Eneco Alinz, Lope Arcez Peregrino, que luego sería señor de Alagón, Pedro Jiménez, justicia, y que pronto ocuparía ese mismo cargo en la ciudad de Zaragoza, y otros muchos que no se enumeran [2].

ʿAlī ben Yūsuf, tan pronto como desembarcó, escribió a los gobernadores de al-Andalus que se unieran a su hermano Tamīm para socorrer Zaragoza y Lérida. Acudieron con sus tropas a unirse a Tamīm, ʿAbd Allāh b. Mazdalī y Abū Yaḥyà ibn Tāšufīn, señor de Córdoba, los cuales se dirigieron sobre Lérida, de donde, según un cronista musulmán, obligaron a Alfonso a apartarse, después de haber perdido más de 10.000 hombres [3]. En este relato, que no encuentro confirmado en otras fuentes, sospecho que hay alguna confusión con sucesos posteriores [4]. Hemos visto antes cómo el mismo autor atribuye a Ibn Mazdalī el haber expulsado a Alfonso de la zona de Zaragoza. El gobierno de aquél sólo duró un año, que coincidió con la expedición de Alfonso a Zaragoza que mencionan las fuentes cristianas en julio de 1117; pero ya hemos dicho también que la retirada de Alfonso era transitoria; la noticia del *Qirṭās* sólo refleja, pues, un aspecto muy parcial de la realidad.

1 Ribera y Asín, *Manuscritos árabes y aljamiados de la Biblioteca de la Junta*, p. 232 (nota), 239, 251; año 1133, Alfonso I confirma a los pobladores de Zaragoza «totas uestras hereditates quod habetis in Çaragoça foras et intus de Cinegia», B. N., ms. 746, pp. 277-278.

2 Lacarra, *Documentos*, nº 1.

3 *El Cartás*, trad. Huici, p. 166.

4 El *Qirṭās* lo refiere después de aludir a la muerte de ʿAbd Allāh b. Mazdalī, último gobernador almorávide de Zaragoza, y, sin embargo, incluye a ibn Mazdalī entre los que acuden a unirse a Tamīm contra Alfonso.

### *El auxilio franco.*

En efecto, la presencia del vizconde Gastón de Bearn y de su hermano Centulo ante los muros de Zaragoza en julio de 1117, sirvió para tantear las fuerzas enemigas y como preparación de la gran campaña que habían de emprender al año siguiente los ejércitos unidos de aragoneses y bearneses. Los dos hermanos, Gastón y Centulo, llevarían al Mediodía francés una impresión fresca de las posibilidades, y comunicarían su entusiasmo a otros señores ultrapirenaicos, sus parientes o amigos. En el Concilio reunido en Toulouse, a comienzos del año siguiente, fué aprobada la expedición a España, que venía así a alcanzar los honores de Cruzada [1]. En dicho Concilio habían tomado parte los arzobispos de Arlés y de Auch, y los obispos de Lescar, Pamplona, Bayona y Barbastro, de estirpe francesa todos ellos [2]. Estaba fresco todavía el recuerdo de la primera Cruzada a Tierra Santa, a la que las gentes del Midi habían acudido — ¿en número de cien mil? — mandadas por sus señores bajo la jefatura del conde de Toulouse, y tenemos múltiples pruebas de la ola de entusiasmo que agitó ahora a las gentes del otro lado del Pirineo.

El hijo del vizconde de Labourd, que había decidido consagrarse a Dios en el monasterio de San Juan de Sorde, antes de entrar en el claustro quiso asistir al sitio de Zaragoza, y, careciendo de recursos para tomar parte en la expedición, vende al abad Guillermo Martel la mitad de la iglesia y diezmo de San Félix de Garris [3]; el vizconde de Carcasona, Bernardo Aton, que ya había acudido a Tierra Santa como cruzado, ahora, «pergens ad Ispanias», se preparaba, otorgando testamento el 7 de

[1] «Tholosae fuit concilium in quo confirmata est via de Hispania» (*Chronicon Sancti Maxentii Pictavensis*, ed. P. Marchegay et E. Mabille, en *Chroniques des Eglises d'Anjou*, París 1879, p. 427).

[2] Boissonnade, *Du nouveau*, p. 47.

[3] «Interim antequam ad hoc deveniret, ut fieret monachus, voluit ire ad obsidendam Cesar Auguste, et non habens ea que necesaria erant ibi...» Cart. de Sorde, p. 71, apud Jaurgain, *La Vasconie*, II, 241.

mayo de 1118 [1]. Los autores musulmanes insisten en la gran participación de los habitantes de Afranŷa: «Por fin — dice al-Maqqarī —, en 512, pensando que había llegado el momento de asestar el golpe decisivo, Alfonso envió mensajeros a la tierra de Afranŷa, convocando a todas las naciones cristianas de allí para ayudarle en su empresa; y las gentes de estos países, contestando a su llamada, se congregaron bajo su estandarte como enjambres de langostas u hormigas. Pronto se encontró Alfonso a la cabeza de innumerables fuerzas, con las que acampó ante Zaragoza» [2]. ʿAbd al-Munʿim al-Ḥimyarī, que se inspira, sin duda, en textos muy anteriores, dice que los «francos» (Afranŷ) atacaron la ciudad en número de 50.000 caballeros [3], pero esta cifra no creo que deba admitirse sin algunas reservas.

Según la narración de Zurita, este ejército «franco» estaba ya congregado a mediados de mayo en la laguna de Ayerbe, y de aquí pasó a ocupar la plaza de Almudévar, todavía en poder musulmán, lo mismo que las de Salcey, Sariñena, Robres, y a orillas del Gállego, Gurrea y Zuera, con lo que quedaba expedito el camino hasta Zaragoza.

El mismo relato nos informa de que a los ocho días de acampar sobre Zaragoza las tropas de Gastón de Bearn — siempre dentro del mes de mayo — ocuparon el barrio de Altabás, sito en la orilla izquierda del Ebro, y las aldeas próximas, rodearon la ciudad y se apoderaron de toda la población que había extramuros. Es decir, que sus tropas recorrieron la huerta de Zaragoza, acercándose a sus muros, lo mismo que habían hecho Sancho Ramírez en 1086, Pedro I en 1101, y, en julio del año anterior, Alfonso I con los mismos Gastón y Centulo de Bearn. Entonces avisaron a Alfonso, que estaba en Castilla, quien inmediatamente, y antes de finalizar el mes de mayo, se había incorporado al ejército sitiador [4].

1 Vaissète et Devic, *Hist. du Languedoc* (nouv. éd.), V, nº 462 (col. 865).

2 Maqqarī, trad. Gayangos, II, 303. *El Cartás*, trad. Huici, p. 166.

3 *La Péninsule Iberique au Moyen-Age, d'après le Kitāb ar-Rawḍ al-Miʿṭār*, ed. y trad. Lévi-Provençal, Leiden 1938, pp. 97-98 (texto), 120 (traducción).

4 Zurita, *Anales*, lib. I, cap. 44. Sanpere (p. 153) supone si Zurita sacaría

El avance bearnés había sido un paseo militar. La dificultad estribaba en forzar las murallas de Zaragoza antes de que pudieran llegar auxilios a los sitiados.

### *Bearneses y Aragoneses.*

Según esta narración de Zurita, tomada de fuente que no he precisado, las tropas «francas» fueron llamadas para esta empresa estando Alfonso en Castilla, y llegaron a las puertas de la ciudad cuando el rey no se había incorporado todavía al cerco. Pero la iniciativa había partido del rey.

En cambio, una versión propagada al otro lado del Pirineo, en fecha muy tardía, nos presenta la campaña como una empresa más francesa que española, tanto por la iniciativa como por su ejecución. Su héroe sería Gastón, que, al frente de sus «cristianos vascones, sintiendo gran compasión por sus hermanos de España, que tanto tiempo hacía eran maltratados por los sarracenos, viéndose obligados a sufrir una no interrumpida persecución, pasaron en gran número el Pirineo a fin de libertar la Iglesia oprimida». Puestos de acuerdo vascos (gascones) y españoles, atacan la ciudad, y Alfonso «audita obsidione urbis, socias administrat militias nolens se tanto negotio defraudari» [1].

Pero la iniciativa real de la campaña está plenamente confirmada por muchos testimonios, y debió de ser tomada en la expedición del verano anterior, según queda referido. Fué precisamente el arriscado obispo de Huesca, Esteban, que gozaba de la plena confianza real, el encargado de esta misión, o al menos uno de los que con más entusiasmo trabajaron por atraer la colaboración de los «francos» y de otras gentes, según consta documentalmente [2]. Seguramente el prelado de Pamplona — de es-

estos datos de unos *Anales* del Obispo de Barcelona Martín García, que Zurita cita en alguna ocasión.

[1] Bibl. de El Escorial, ms. P. III, 5, fº 100; B. N., ms. 746, p. 139; ms. del Colegio Foix de Toulouse, apud Marca, *Hist. de Béarn* (nouv. éd.), II, 99.

[2] Donación del obispo Pedro de Librana a Esteban «propter studium laboris quod Deo et christianitati exhibuit in aducendis exercitibus de Francia et aliis

tirpe bearnesa -- y el de Barbastro — antiguo abad de San Sernín de Toulouse — tomarían tambien parte muy activa en esta propaganda. Los relatos del *Qirtās* y de Maqqarī insisten también en que Alfonso envió emisarios al país de los francos pidiendo auxiliares para la campaña [1].

Podemos hacer un balance de las fuerzas sitiadoras, o al menos de los capitanes que las mandaban, por haber quedado consignados sus nombres en el primer fuero otorgado por el Batallador a los pobladores de Zaragoza, a los pocos días de ocupada la ciudad [2]. Aparecen mencionados ordenadamente como testigos del documento, y su examen puede sernos muy útil para nuestro propósito.

En primer lugar, aparecen las tropas auxiliares del otro lado del Pirineo, encabezadas por el vizconde Gastón de Bearn y su hermano Centulo de Bigorra, que ya habían combatido juntos en la primera Cruzada, y se habían distinguido en la toma de Nicea, en la batalla de Antioquía y los combates librados junto a Ascalón el 14 de agosto de 1099 [3]. Con ellos venían Bernardo, conde de Comminges; Pedro, vizconde de Gavarret, casado con una hija de Gastón de Bearn; Guy de Lons, obispo de Lescar; Auger, vizconde de Miramont, y Arnaldo de Lavedan [4]. Figu-

terris ad obsidendum civitatem Cesarauguste et de manu infidelium liberandam, et propter thesauros Ecclesie sue quod idem episcopus libenter in ipsa obsidione extraneis et indigentibus expendit, ne fame coacti inde discederent», R. de Huesca, *Teatro Histórico de las Iglesias de Aragón*, VI. 452. Sanpere (pp. 152-153) supone al obispo Raimundo de Barbastro por el Midi de Francia en febrero de 1118, gestionando la reunión del Concilio de Toulouse. La corrección que propone al documento de la *Hist. du Languedoc* (V, 873-874) no me parece acertada. Por otra parte, consta que Raimundo estaba en Toulouse en el verano de 1119, donde el 15 de julio asistió a la consagración de un altar en la iglesia de San Saturnino (*Hist. du Languedoc*, V, 50). Boissonnade, ignoro con qué fundamento, también señala entre los asistentes al concilio de Toulouse a los obispos de Pamplona y Barbastro; cf. *supra*, p. 78, nota 2.

[1] Cf. p. 79, nota 2.

[2] Muñoz, *Col. de fueros*, p. 448.

[3] Sobre la participación de Gastón de Bearn en la primera cruzada, cf. *Hist. du Languedoc* (edic. Privat), III, 492, 500, 503, 515, 530, 534, 540.

[4] Datos familiares de estos personajes pueden encontrarse en Jaurgain, *La Vasconie*, II.

ran después en la enumeración de la carta de Zaragoza algunos señores castellanos o riojanos que seguían la parcialidad del rey de Aragón, y, en primer lugar, don Diego López de Haro, señor de Vizcaya, transitoriamente reconciliado con Alfonso [1]; don Ladrón, afincado en Alava y Rioja, y otros varios señores de la Rioja y Navarra (señores de Punicastro, Marañón, Turrillas, Nájera, Calahorra, Estella, Funes, etc.). Vienen después los señores aragoneses, unos con cargos en Zaragoza — justicia y zalmedina —, otros con tenencias al Norte del Ebro — salvo el de Belchite —, que pronto pasarían a gobernar las plazas de la otra ribera (señores de Sos y Abiego, Biel, Loarre, Bolea, Ayerbe, Huesca, Peralta de la Sal, Santa Eulalia, Antillón, Albero, Rodellar, Monzón, Monclús, etc.). Los señores de Pallars, Ribagorza y Sobrarbe van encabezados por el conde Bernardo Ramón de Pallars, a quien acompañan los señores de Capella, San Esteban del Mall, Benavarre, Petra Rubea, etc. La lista del fuero seguramente no es completa. Entre los prelados se cita a Pedro de Librana, electo de Zaragoza — aun cuando ya para entonces había sido consagrado por el Papa, cosa que se ignoraba en Zaragoza —, Esteban de Huesca y Ramón de Roda, pero no a Guillermo de Pamplona ni al aragonés Sancho de Funes, obispo de Calahorra, que seguramente acudieron también al asedio de la ciudad del Ebro [2]. Tampoco suscribe la carta de fueros Rotrón, conde de Perges, primo del rey, que fué afincado en Zaragoza en el barrio situado entre La Seo y San Nicolás, que de él tomó el nombre de barrio del conde de Alperche; ni Ato Orelia — futuro señor de Ricla —, que sabemos acompañaba al rey el día de su entrada en la ciudad; lo mismo que Per Arnald de Caserras [3]. El conde de Beziers y Carcasona, al que vimos camino de España en mayo de 1118, tampoco consta

[1] Balparda, *Hist. crítica de Vizcaya*, II, 313.

[2] La presencia de Guillermo consta por una donación que le hace el Batallador «pro remissione pecatorum meorum et propter laborem et seruicium quod mihi predictus episcopus fecit in obsessione Cesarauguste, Tutele et Tirassone». Arch. Catedral de Pamplona, *Libro Redondo*, f° 66 *r* y *v*. Para el obispo de Calahorra, Aguirre, *Collect. max.*, V, 41.

[3] Lacarra, *Documentos*, n° 12.

en el citado documento [1]; ni el conde Armengol de Urgel, a quien alguna historia local nos presenta acaudillando a muchos caballeros de Cataluña que participaron en la empresa [2].

Esta enumeración nos prueba que la toma de Zaragoza fué una empresa total del reino de Aragón y de las tierras colindantes, cuyos señores estaban casi todos ligados al Batallador por lazos de parentesco o de vasallaje. En ella se distinguió, sin duda, tanto por su número como por su calidad, la participación ultrapirenaica, cuya figura más representativa fué Gastón de Bearn. Su ejército, que tal vez llegara a las puertas de Zaragoza antes que el de Alfonso, formaría como una unidad bajo su mando inmediato, lo que explica que unos viejos Anales de Teruel nos lo presenten como conquistador de Zaragoza juntamente con el rey de Aragón [3]. ᶜAbd al-Munᶜim al-Ḥimyarī distingue igualmente los cincuenta mil caballeros «francos», del otro ejército de Ibn Rudmīr (Alfonso) que atacaba también la ciudad. La *Historia Compostelana*, escrita por franceses adversarios de Alfonso, presenta al rey de Aragón sitiando Zaragoza «cum exercitu francorum», además, sin duda, del propio ejército real [4].

## *El asedio de Zaragoza.*

El asedio se formalizaría, efectivamente, en el mes de mayo, y más concretamente el día 22, según nos informa una crónica

[1] Su presencia en Aragón no la tengo comprobada, aunque por un documento de 1118 parece que en esa fecha estaba ausente de sus Estados. Cf. *Hist. du Languedoc*, edic. Privat, III, 635. En 1108 el conde Bertrando de Tolosa había ofrecido al Batallador, entre otros señoríos, el de Carcasona, cf. *Liber feudorum maior* (ed. F. Miquel Rosell, nº 2) e *Hist. Languedoc*, V, 826. Las fechas que señalan ambos editores están equivocadas.

[2] Monfar, *Hist. de los Condes de Urgel*, I, 373.

[3] «Era MªCªLªVIª presa es la ciudat de Caragoça de don Alfonso e de don Gascón, comte de Gascuenna, XV kalendas januarii, feria IIIIª». *Bolet. Ac. Hist.*, t. XCIV (1929), p. 149.

[4] *Hist. Compost.*, lib. II, cap. 4, p. 262.

de Calahorra [1]; fecha que puede corresponder a la llegada del rey. Viene bien este dato con los siete meses de sitio que señalan las *Efemérides Riojanas (Anales Compostelanos)* [2]. La presencia personal de Alfonso ante los muros de Zaragoza para dirigir el sitio la registran algunos documentos privados de la época [3].

La defensa de Zaragoza se cifraba, como hemos dicho, en sus murallas de origen romano, cuyo recinto debía conservarse completo en esta época y cuya fortaleza tanto ponderan los geógrafos musulmanes. Para derrocarlas los sitiadores venían provistos de elevadísimas torres de madera montadas sobre ruedas, por medio de las cuales podían sus hombres aproximarse a las murallas; trajeron también máquinas tonantes que emplazaron contra la ciudad, y veinte *manŷanīqs* o catapultas [4]. Este material de sitio sería aportado por los bearneses, cuyo vizconde Gastón había sido ya escogido por los duques de Lorena y Normandía y por el conde de Flandes, en la toma de Jerusalén, para dirigir la construcción de máquinas de ataque, por su conocida habilidad e ingenio en estas artes [5].

No poseemos muchos detalles del sitio de Zaragoza, y aun éstos son extremadamente confusos y contradictorios. Según una

[1] «Era M$^{a}$C$^{a}$L$^{a}$VI$^{a}$, XI kalendas Iunii obsidetur Cesaraugusta. Capiturque V$^{to}$ X kalendas Ianuarii, IIII feria» (Códice I, f° 270 *v*, col. b).

[2] «Cesaraugustam VII mensium obsidione cinxit». Otras fuentes dan fechas más imprecisas o erróneas: «tras muchos meses de lucha», Ibn al-Abbār, apud Casiri, II, 57; «longa obsidione» en el *Fragmentum historicum*, ex cart. Alaonis (en Serrano y Sanz, *Noticias y documentos de Ribagorza*, pp. 58-59); «sitió Zaragoza por un mes entero», Ibn al-Kardabūs, *Kitāb al-Iktifā'*, apud Gayangos, *Mohammedan Dynasties*, II, p. XLV; en cambio al-Ḥimyarī dice nueve meses.

[3] «... Equitaui itaque et iui ad domnum meum regem ad Cesar Augustam quam tenebat obsessam, et fecit mihi kartam ingenuitatis et libertatis... Facta karta ista anno ab Incarnacionis Domini M.C.XVIII. Era M.CLVI, anno quo obsidebat domnus Adefonsus imperator Cesar Augustam». Documento citado en la p. 72, nota 3; también *Hist. Compostelana*, en *Esp. Sagr.*, XX, 262.

[4] Maqqarī, II, 303, y *El Cartás*, p. 166.

[5] *Hist. du Languedoc*, III, 530-531. En 1083 hacía Sancho Ramírez libre e ingenuo a Gallo Peñero, porque «cum tuos argatos et tuos ingennos et pro bono tuo esforzo prendidisti illo castello de Aguero» (R. del Arco, *Huesca en el siglo XII*, apénd. III). En 1119 «el arzobispo don Bernardo levó sus engennos a Alcalá, que era de moros e cercóla e prísola» *(Anales Toledanos*, I$^{os}$).

crónica cristiana, por siete veces lucharon las tropas de Alfonso con los musulmanes, y los vencieron siempre. De estos combates uno tendría lugar el 11 de junio, día en que fué tomado un castillo próximo a Zaragoza [1]. Al-Himyari dice, en cambio, que la ciudad se rindió tras nueve meses de asedio sin combate alguno [2].

Pero el asedio se prolongó, sin duda, más de lo calculado, pues los sitiadores vieron escasear sus víveres. Pensaron incluso abandonar el campo, y fué el animoso obispo de Huesca quien puso a disposición de los necesitados, extraños e indígenas, los tesoros de su Iglesia para contener la desbandada que se iniciaba. El rey y el obispo de Zaragoza premiaron estos servicios confirmándolo en la posesión de la iglesia de las Santas Masas, y añadiéndole la iglesia de San Gil en Zaragoza, las parroquias sitas entre María y Cuarte y la iglesia de Sobradiel [3].

Terminaba el verano y entraba el otoño, y si el hambre había hecho su aparición en el ejército cristiano, se presentaba con caracteres más agudos entre los sitiados que no habían podido recoger sus cosechas y que no podían introducir víveres de ninguna clase, ya que el cerco era total y efectivo, pues el ejército sitiador acampaba junto a los mismos muros de la ciudad. Por otra parte, el último gobernador almorávide, ʿAbd Allāh b. Mazdali, había muerto, con lo que los vecinos de Zaragoza se encontraban sin jefe que organizara la defensa y, sobre todo, que sostuviera los ánimos del partido intransigente, es decir, de los secuaces de los almorávides [4].

El sitio se prolongó, dicen los autores árabes, «hasta que se agotaron las provisiones y la mayor parte de la población había

[1] «... in qua obsidione septies cum moabitis dimicavit et devicit», *Annales Compostelani* («Efemérides Riojanas»); «III° idus junii subactum est castrum juxtā Cesaraugustam», *Chron. Sancti Maxentii Pictavensis*, ed. Marchegay et Mabille, p. 428.

[2] Ed. Lévi-Provençal, p. 120 de la traducción.

[3] Cf. p. 80, nota 2.

[4] Había sido nombrado en 511 (5 mayo 1117-23 abril 1118); ocupó el cargo un año, y, al morir, quedó Zaragoza sin gobernador (*El Cartás*, trad. Huici, 166). Ignoro la fecha exacta de su muerte, pero seguramente estaría ya iniciado el sitio de la ciudad.

muerto de hambre» [1]. La *Historia Compostelana* también alega que los sarracenos se entregaron a Alfonso «coactis fame» [2], y el texto bearnés que mencionamos antes nos dice que Alfonso tuvo sitiada Zaragoza hasta que los sarracenos, movidos por el hambre «usque ad illicita comedenda», al faltarles el alimento y las fuerzas, se vieron obligados a entregar una ciudad tan fortificada [3].

En tales circunstancias los sitiados propusieron a Alfonso una tregua, ofreciendo que, de no ser socorridos dentro de cierto plazo, le entregarían la ciudad [4]. Tal era la costumbre de la época, pues se entendía que una ciudad bien fortificada no debía entregarse sin antes haber agotado todas las posibilidades de defensa, y salvar así el honor de sus defensores ante sus mismos correligionarios. Lo mismo había ocurrido en el cerco de Toledo por Alfonso VI, donde el plazo otorgado fué de cuatro años, y en la toma de Valencia por el Cid, ocho meses después de haber pactado secretamente su entrega [5].

Ignoramos el plazo que el Batallador concedió a los defensores de Zaragoza. Pero una Crónica francesa, bien informada de los sucesos de Aragón, nos habla de un combate librado por Alfonso contra un gran ejército almorávide, que resultó vencido. El combate tenía lugar el 6 de diciembre, y pocos días después se rendía la ciudad. Tal vez su derrota decidiera a los defensores a entregar la plaza, incluso antes de expirar el plazo otorgado por los sitiadores [6].

[1] *El Cartás*, p. 166; Maqqarī, II, 303. «Los habitantes estuvieron expuestos a toda clase de miserias y tribulaciones, hasta que la gente de la ciudad, incapaz de resistir más los ataques, consintieron en rendirse», *Kitāb al-Iḳtifā'*, p. XLV.

[2] «Eo tempore rex ille Aragonensis Caesaraugustam cum exercitu Francorum obsederat. Post haec autem cepit eam sarracenis coactis fame ad deditionem». Lib. II, cap. 4, p. 262.

[3] «... tandiu civitatem obsessam tenuit quousque Sarraceni fame coacti usque ad illicita comedenda fuerunt compressi, cum iam victus viresque deficerent», Marca, *Hist. de Bearn*, II, 99.

[4] Maqqarī, apud Gayangos, II, 304; *El Cartás*, trad. Huici, 166.

[5] Menéndez Pidal, *Adefonsus Imperator Toletanus*, en *Obras completas*, II, 252.

[6] «VIII° idus decembris [6 dic.] fuit bellum in Hispania inter Hildefonsum

Una versión musulmana nos dice, por el contrario, que pocos días después de tomar los cristianos posesión de Zaragoza, se presentó ante sus muros un cuerpo de 12.000 caballos que enviaba en su auxilio el emir ʿAlī b. Yūsuf, pero que, al ver a los cristianos ocupando la ciudad, los almorávides se retiraron sin intentar siquiera arrebatársela [1].

¿Hubo combate sangriento antes de la conquista, o retirada prudente tras la ocupación cristiana? Como no creo que las dos versiones respondan a expediciones distintas organizadas en el corto espacio de un mes para liberar la ciudad, pienso, con los datos que hoy puedo disponer, que los sucesos debieron de desarrollarse en la forma siguiente: A principios de diciembre [2], un ejército almorávide al mando del príncipe Tamīm, hermano de ʿAlī b. Yūsuf, se aproximó a la ciudad [3]. Tal vez llegara hasta el castillo de María, a 18 kilómetros de Zaragoza, como indica Zurita. Tamīm habló con ʿAlī ben Masʿūd ben Isḥāq al-Jawlānī y con Abū Zayd ben Muntiyāl, que habían salido de Zaragoza, acerca de los preparativos que hacía el enemigo para el combate, y el príncipe, que ya había demostrado su apocamiento en el encuentro de Uclés, donde sólo la firme voluntad de los gobernadores de Murcia y Valencia — Ibn ʿĀʾiša y Muḥammad, hijo de Fāṭima — decidió la victoria musulmana, se

et reges plures et Aucaëtas, et contra innumerabilis Moabitas, rex Marroch fuit unus, rex Granada unus, rex Tamit, frater Alis, qui fugiit, et omnes alii victi et capti et occisi sunt in bello. IIIº idus decembris [11 dic.] subacta est Caesaraugusta; et post eam reddiderunt se aliae civitates octo, Tudela, Vauterra, Autais, Aragun, Terracona, Sarranunna et plurima castella», *Chron. S. Maxentii Pictavensis*, p. 427.

1 Así, al-Maqqarī, II, 304. *El Cartás*, p. 167, da la cifra de 10.000 caballos.

2 Zurita, que conoce la retirada de Tamīm «en muy cierta relación deste tiempo», y que la coloca a comienzos del estío, la distingue del socorro enviado en diciembre «para que se entrasen en Zaragoza y la basteciesen», cuyo fracaso identifica erróneamente con la batalla de Cutanda, que tuvo lugar año y medio después.

3 La Crónica de Saint-Maixent menciona entre los jefes del ejército al mismo rey de Marruecos y al rey de Granada. Cf. p. 86, nota 6. Sanpere (p. 155) cree que se trata de los wālíes de Granada, de Murcia (*Aucaetas* = Abū Isḥāq) y de Valencia (Tamīm).

retiró con sus ejércitos, siendo ésta la causa, en el sentir de Ibn al-Abbār, que nos trasmite la noticia, del éxito de los cristianos hasta que se apoderaron de la ciudad [1]. La Crónica de Saint-Maixent habla, según dijimos, de combates, y menciona también la fuga de «Tamit, frater Alis». Debe, pues, de referirse al mismo suceso, en el que, si hubo retirada, habría escaramuzas, que la crónica cristiana recoge como victorias, si bien el *Qirṭās* y Maqqarī, retrasando unos días la expedición, justifican la retirada por lo tardío del auxilio. Tal vez fuese ésta la versión oficial que por entonces se diera a la campaña.

### *Las condiciones de rendición.*

La rendición se hizo en condiciones honrosas para los vencidos, tanto, que Ibn al-Kardabūs, que escribe en la segunda mitad del siglo XII, no puede menos de reconocer la generosidad y caballerosidad de Alfonso para con los musulmanes. De sus cláusulas tenemos noticia bastante precisa por el mismo Ibn al-Kardabūs, y aún podemos reconstituir su texto con toda seguridad a la vista de las capitulaciones de Tudela y Tortosa, como ya señaló don Julián Ribera [2].

[1] M. Alarcón y A. González Palencia, *Apéndice a la edición Codera de la «Tecmila de Aben al-Abbar»*, en *Miscelánea de Estudios y textos árabes*, Madrid 1915, p. 205, y Codera, *Bol. Acad. Hist.*, XXXII, pp. 103-104.

[2] Decía Codera *(Almorávides*, 253) que «de las condiciones que los moros de Zaragoza propusieron a don Alfonso el Batallador para entregar la ciudad en el caso de que no fueran socorridos, nada sabemos directamente por autores antiguos». Olvidaba, sin duda, las que se leen en el *Kitāb al-Iktifā'* de Ibn al-Kardabūs (trad. Gayangos, II, XLV) y que damos en el texto entre comillas. Las capitulaciones de Tudela fueron juradas por Alfonso y sus barones a poco de ocuparse esta ciudad, en marzo de 1119. En las capitulaciones de Tortosa (1148) dice Ramón Berenguer que, a petición de los moros, les otorga «tales firmamentos quales affidavit rex Adefonsus ad mauros de Çaragoça». Coincidiendo casi literalmente el texto de Tortosa con el de Tudela, pueden fácilmente deducirse las cláusulas aplicadas a Zaragoza por el Batallador. La comparación puede hacerse cómodamente en la edición paralela de Ribera, *Orígenes del Justicia*, pp. 400-415. Sobre el

Primeramente se acordó que «los que quisieran quedarse en la ciudad podrían hacerlo sin ser molestados, mediante el pago de cierto tributo anual que fué determinado». Las cartas de Tudela-Tortosa especifican que éste era el diezmo de los productos, según disponía su ley [1]. «Los que prefirieran abandonar la ciudad serían dejados en libertad de dirigirse, con todos sus enseres, a cualquiera de las tierras ocupadas por musulmanes» [2].

«Más adelante se acordó que los cristianos habitarían la ciudad misma y que los musulmanes que eligieran quedarse ocuparían el suburbio llamado *Rabaḍ al-dabbāgīn* (arrabal de curtidores)». Los pactos de Tudela-Tortosa aclaran que los moros seguirían en sus casas del casco urbano durante un año, pasado el cual saldrían a los arrabales con sus muebles, mujeres e hijos. Hasta entonces seguiría en su poder la mezquita mayor [3]. «Si un cristiano reconocía entre los habitantes un esclavo fugitivo, no debería serle entregado el musulmán, sino que sería libre

precedente de estas capitulaciones en la sumisión de Valencia al Cid, y su conocimiento por el Batallador, véase Menéndez Pidal, *La España del Cid*, pp. 519, 521, 523, 560-562.

[1] «Et qui faciat illos stare in lures hereditates in Tutela, et ubicumque habuerint illas in illas villas de foras; et que teneant illos in lure decima; et que donent de X unum» (Tudela). «Quod levent illos in lur fuero de lures hereditates que habent in Tortosa, et in suas villas per directo et per justicia sic est fuero in lure lege, id est, quod donent decima a Comes Raymundus Berengarii de totos lures fructos et totos lures alçatas» (Tortosa).

[2] «Et qui voluerit exire, vel ire de Tutela ad terram de moros vel ad aliam terram quod sit solto et vadat securamente cum mulieribus et cum filiis et cum toto suo aver per aquam, et per terram qua hora voluerit, die ac nocte» (Tudela). «Et qui voluerit ex illis exire de Tortosa per alias terras aut per terra vel per aqua, vadat solutus cum suo toto avere, et cum filios et mulieres, quo hora voluerint prope vel tarde, et vadat ad salvetate, si voluerit, sine consilio de nullo homine» (Tortosa).

[3] «Et que stent illos moros in lures casas que habent de intro per unum annum. Completo anno, quod exeant ad illos barrios de foras cum lure mobile et cum lures mulieres et cum lures filios. Et que stent in lures manus illa mezquita maior usque ad lure exita» (Tudela). «Et totos illos alios moros quod stent in lures casas intra in illa civitate de isto uno anno completo de termino de ista carta. Et inter tantum quod faciant et indreçent casas in illos arrabales de foras. Et quod remaneat illa metzchida maiore in lurs manus usque ad isto anno complito» (Tortosa).

como si nunca hubiera sido capturado y viviría en el pleno disfrute de sus derechos y ejerciendo su religión, sin que el dueño poseyera ningún derecho sobre él». Los acuerdos que conocemos de Tudela-Tortosa parecen restringir algún tanto esta libertad: Si se sospechaba que algún moro ocultaba en su casa moro o mora cautivo — de cristiano, se entiende *(moro guerrero)* — no debía registrarse su casa sin que constara con seguridad por testimonios aceptables, bien de moros, bien de cristianos, y aun entonces sólo debería investigarse en aquella casa, no en la del vecino [1]. Los cautivos que el musulmán poseyera legítimamente no debía perderlos sin previa indemnización [2]. Pero a ningún judío se consentía el comprar moros para tenerlos en cautividad [3].

Las cartas de Tudela-Tortosa — y lo mismo constaría en la de Zaragoza — mantienen a los moros bajo sus autoridades y legislación propia, y reglamentan el procedimiento que debe seguirse en sus causas con los cristianos. Se les exime de ir «in apellito» contra moros o contra cristianos, de recibir alojados, de prestar ninguna «azofra», ni él ni su bestia. Se les autoriza para llevar armas, para que su ganado pueda pastar en tierras del rey, pagando únicamente lo dispuesto en la ley musulmana, etc. [4].

«Aceptadas estas condiciones por ambas partes, y prestado

[1] «Et si habuerit sospeita ad illo moro de aliquo moro guerrero, non scrutiniet suum casum, si non habuerit testimonios; et si fuerit probatus et habuerit testimonios super illum, scrutinient solum suum casum, et non de suo vicino» (Tudela). «Et si suspectaverit aliquo mauro, quod eum compariat moro vel mora captivo in sua causa, sine testimonio de mauro vel de cristiano, non cerchent sua casa. Et si habuerit testimonium, quod cerchent sua casa sola, et non de suo vicino» (Tortosa).

[2] «Et qui habet captivo vel captiva non eos perdat, sine redempcione» (Tortosa).

[3] «Et quod nullus christianus non consentiat ad nullum judeum comprare moro per captivum, nec mora, et si judeus diceret nullum malum, parabola, nec factu, quod castigent eum fort, et durament, ad illo moro» (Tudela). «Et nullo judeo comparet mora nec moro, qui fuerit captivo et nullo judeo non denostet ad mauros, et si fecerit, quod faciat inde directum». (Tortosa).

[4] Espero poder ocuparme con algún detalle de algunos aspectos de esta capitulación al estudiar próximamente la repoblación de Zaragoza.

el juramento de cumplirlas [1], los musulmanes entregaron las llaves de la ciudad al hijo de Ramiro. Así fué la poderosa ciudad de Zaragoza, uno de los miembros vitales del corrompido cuerpo del Islam, desgajada para nunca más formar parte de él...»

«No bien hubieron ocupado la ciudad los malditos cristianos — prosigue Ibn al-Kardabūs —, cuando la mayor parte de los habitantes marcharon a otras partes del país ocupadas por los musulmanes. Se dice que el número de personas que dejaron Zaragoza en esta ocasión excedió de los cincuenta mil, entre chicos y grandes, hembras y varones. Cuando estaba dispuesta esta multitud para la marcha, cabalgó el rey cristiano fuera de la ciudad con su escolta y, presentándose ante los emigrantes, les ordenó formar en filas y mostrarle cuantos bienes, grandes o pequeños, llevara cada uno consigo. Hecho esto, fueron exhibidos tesoros sin cuento, y con todo, cosa extraña, aunque el rey sabía muy bien que jamás en su vida volverían a recrearse sus ojos en tal cúmulo de riquezas, se abstuvo de tomar nada, y les dijo: «— Si no hubiera pedido que me enseñaseis las riquezas que cada cual llevaba consigo, hubierais podido decir: 'El rey no sabía lo que teníamos; en otro caso, no nos hubiese dejado ir tan fácilmente'. Ahora podéis ir a donde os plazca, en completa seguridad.» El rey, además, envió un cuerpo de tropas para escoltar a los emigrantes hasta las fronteras de sus dominios, que todos alcanzaron a salvo, sin ser obligados al pago de ninguna otra pecha o tributo que el *miṯqāl*, que cada hombre, mujer o niño, estaba obligado a pagar antes de salir».

[1] Las de Tudela fueron juradas, de parte del rey, por 15 de sus barones; las de Tortosa fueron juradas por los moros, el conde y sus ricoshombres: «Et adfidiciant illos mauros quod sedeant fideles in lures firmamentos qui stant super suo ligamento. Et juraverunt super hoc totum superius scriptum per Deum omnipotentem qui scit omnia testimonia et per totos juramentos de lege mauros. Et juravit comes et suos richos homines per Deum altissimum et per Jesum Christum et per Sancta Maria et per IIII evangelia et per totos sanctos» (Tortosa).

*Fecha de la capitulación.*

Habría que precisar la fecha exacta en que fueron acordadas estas capitulaciones, o si se quiere, el momento en que la ciudad pasó del poder musulmán a manos de Alfonso el Batallador.

Prescindiendo de textos notoriamente errados [1], estos sucesos deben fecharse en el mes de diciembre de 1118 [2]. Respecto al día, la *Crónica de Saint-Maixent,* que señala el 6 de diciembre para la victoria de Alfonso sobre los almorávides, fecha la toma de la ciudad el 11 de diciembre [3]. Pero conservamos un documento del Batallador dado «in illo anno quando fuit capta Cesaraugusta, pernominatim ipso die quando intrauit uidere illa Aliafaria», el cual está datado el 18 de diciembre [4], y esta misma fecha señalan el pequeño cronicón de Calahorra, escrito en el siglo XII, y los *Anales de Teruel,* textos todos ellos independientes entre sí, y que vienen a coincidir con la fecha que dan Ibn al-Abbār y Maqqarī, los cuales señalan el

[1] El fuero de Zaragoza datado «sub era MCLIII» (a. C. 1115), en vez de «sub era MCLVII» (a. C. 1119), cf. Muñoz, *Col. fueros,* p. 448. Dan la fecha de 1119 para la reconquista de Zaragoza el Cronicón Barcinonense (E. S., XXVIII, 331 y 336), *Anales Compostelanos* (Efemérides Riojanas) y *Anales Toledanos I^os^,* estos últimos en el mes de mayo.

[2] Dan la fecha de diciembre, sin precisar el día, los *Anales Castellanos Segundos* (Anales Complutenses): «In era MCV [*sic,* por MCLVI] capta est civitas Cesaraugusta ab Adefonso rege Arragonensium in mense decembrio» (Edic. Gómez-Moreno, p. 28; edic. Cirot, p. 40), Ms. de El Escorial, P. III, 5: «Et fuit capta ciuitas Cesaraugusta mense decembris sub era M^a^CL^a^VI^a^». — Ms. del Colegio Foix de Toulouse (apud Marca, *Hist. de Bearn,* II, 99): «Capta fuit civitas Cesaraug. post proditionem comitis Iuliani sub era M.CLIV, mense decembris, anno a Nativitate Domini MCXVI *(sic)*».

[3] Cf. *supra,* p. 86, nota 6. La corrección que propone Sanpere (p. 151) al «III° idus decembris» peca de demasiado ingeniosa. En Huesca, la batalla de Alcoraz, que decidió la caída de la ciudad, tuvo lugar el 18 de noviembre de 1096; el 26 del mismo mes se rendía ésta, y al día siguiente entraba en ella Pedro I; cf. Menéndez Pidal, *La España del Cid,* p. 822.

[4] Cf. p. 74, nota 2.

año de la héjira 512, día 4 del mes de ramadān (19 diciembre 1118) [1].

Estos datos no son inconciliables entre sí: pudo, efectivamente, acordarse la capitulación el 11 de diciembre, como afirma la *Crónica de Saint-Maixent,* entrar el rey el día 18 a tomar posesión de la Aljafería, sita a un kilómetro del recinto urbano, y, al día siguiente, de la *azuda* o palacio del gobierno y de las oficinas reales, que estaba adosado a la muralla, no lejos de la puerta de Toledo, y que según la capitulación debía ser ocupada por las tropas de Alfonso [2]. Esta toma de posesión simbolizaba la ocupación de la ciudad — pues ésta seguiría habitada por la población musulmana durante un año —, y, en efecto, los primeros privilegios concedidos por el Batallador a los que acudan a poblarla están fechados (enero de 1119) «in illa açuda civitatis Zaragoça».

La fecha de la conquista de Zaragoza sirvió para datar multitud de documentos aragoneses y aun de fuera de Aragón. Registremos uno, bearnés, del año 1118, que nos muestra la rapidez con que había llegado la gran noticia al otro lado del Pirineo: «Carta hec facta est era Encarnatio millesima CLVI, anno ab Incarnatione Domini nostro Ihesu Christi Mº CXVIII, pacta VII, indictione XI, concurrente I, *tempore quo capta est Cesaraugusta civitas a fidelibus christianis, regnante rege Anfoisso in Ispania, Centullo comite in Bigorra, Guastone vicecomite in Bearn, Arnaldo vicecomite in Laveda, Guilhermo Fortis in Lavedano et in Sole*» [3]. De los cinco personajes que vemos enlazados en esta carta, cuatro estaban por aquellos días

[1] Para la *Crónica de Calaborra,* cf. *supra,* p. 84, nota 1, y para los *Anales de Teruel,* id., p. 83, nota 3. Sobre las fuentes árabes, véase Codera, *Almorávides,* pp. 247-253.

[2] Algo semejante había ocurrido en Toledo: pactada la rendición el 6 de mayo de 1085, no fué ocupada la ciudad hasta el 25 de mayo; cf. Menéndez Pidal, *Adefonsus Imperator Toletanus,* en *Obras completas,* II, 256-257.

[3] Livre Vert de Bénac, fº 86 *v,* apud Jaurgain, *La Vasconie,* II, 434. Otra data del mes de diciembre puede verse en el ms. 746 de la B. N. (p. 379): «Facta carta apud Monclusio mense decembri, quando capta est Cesaraugusta, anno MCXVIII».

en Zaragoza, y el quinto — Guillermo Fort — había enviado también a su hijo Gassion al asedio de la ciudad del Ebro [1].

### *Ocupación de la ciudad.*

La ocupación de la ciudad, en lo que hasta ahora llevamos estudiado, se hizo de acuerdo con las cláusulas de la capitulación. Hasta pasado un año, cuando menos, los musulmanes siguieron habitando el casco urbano, con sus autoridades propias, quedando de qāḍī el poeta Ibn Ḥafṣūl [2]; parece que la mezquita mayor no fué consagrada a San Salvador hasta el 4 de octubre de 1121, es decir, casi tres años después de la conquista [3]. Ese mismo año fijó su obispo Pedro de Librana los límites de su diócesis con las vecinas de Pamplona y Tarazona, se incorporaron algunas iglesias de Zaragoza a la diócesis de Huesca y al monasterio de San Pedro de Siresa, y se tomaron otras disposiciones de interés para la naciente diócesis [4]. Como señor de la ciudad, bajo la soberanía de Alfonso I, figura desde el primer momento Gastón de Bearn, quien presidiría los repartos de haciendas entre los conquistadores, para lo que había designado un funcionario *(partitore)* especial. Tenemos noticia de donaciones hechas por Gastón desde 1119 [5]. Los futuros justicia y

[1] Así lo supongo, pues figura en el séquito de Alfonso I, cuando menos desde mayo de 1120, y asistió a la batalla de Fraga en 1134. Cf. Jaurgain. *La Vasconie*, II, 464 y Lacarra, *Documentos*, nº 80.

[2] *Takmila*, apud Ribera, *Orígenes del Justicia*, p. 421.

[3] En un documento de La Seo de Zaragoza se lee: «IIIIº nonas octubris dedicatio huius ecclesie» (Lacarra, *Documentos*, nº 22); no obstante, en documento, al parecer de 1120, ya se citan «illas casas Sancti Saluatoris», lo que obligaría a adelantar un año la reconciliación de la mezquita (cf. idem, nº 17). La ocupación de la mezquita mayor de Valencia se hizo a los dos años de rendirse la ciudad, cf. Menéndez Pidal, *La España del Cid*, 558.

[4] Lacarra, *Documentos*, nº 22 y 23; B. N., ms. 1.294, fº 236 *v*, y *supra*, p. 80, nota 2.

[5] «... illo korral cum sua torre qui... dedit mihi rex Adefonsus et domnus Gaston in presencia Petro Eximino iusticia et Ato Fortunons partitore», Lacarra, *Documentos*, nº 14, 15, etc.

zalmedina de la ciudad venían acompañando al rey antes de tomarse Zaragoza, y entraron en funciones inmediatamente. Sabemos de algunos musulmanes de las clases más distinguidas que abandonaron la ciudad al ser ocupada por Alfonso I. Serían, sobre todo, funcionarios, que sólo podían perder con el cambio, y tal vez elementos pertenecientes al sector intransigente de la ciudad, partidario de los almorávides [1]; pero no creemos en un éxodo inmediato muy nutrido, y menos en la cifra de 50.000 que señala Ibn al-Kardabūs. El casco urbano de Zaragoza no contendría entonces esa población: sabemos que en 1495 Zaragoza tenía de 15 a 20.000 habitantes, y que en 1787 llega a los 42.600 [2]. El deseo de emigrar a tierras musulmanas vendría más tarde, al asentarse los cristianos en las tierras conquistadas y hacerse más incómoda la permanencia de aquéllos bajo dominio cristiano [3]. Entonces sería cuando Alfonso I se vió en la ne-

[1] Recoge sus nombres Ribera, *Orígencs del Justicia*, p. 421-422. Supone Ribera que las capitulaciones serían firmadas por el «partido liberal moro, en cuyas manos quedaría el gobierno de la ciudad al abandonarla los almorávides»; pero no todos los argumentos que aduce tienen igual valor. Para su contenido, tan favorable a la población musulmana, no hay que atender sólo a las circunstancias locales, pues es característica la benevolencia de todas las que se conciertan en Levante y Aragón, a partir de la sumisión de Valencia al Cid, según ha señalado Menéndez Pidal (*España del Cid*, 560-563), y Alfonso I había visitado al Cid en Valencia, a raíz de su conquista. La identificación que hace Ribera de *Almuniabut* (o *Almujabut, Almuiabut*) = *Abu meruan ben ut*, con el último monarca de la dinastía de los Banū Hūd, destituído por los almorávides, tampoco la creemos segura. *Almuniabut*, debe ser *Almorauit*, que sabemos por un documento acompañaba a Alfonso cuando entró a visitar la Aljafería (Lacarra, *Documentos*, nº 12). Probablemente se trata de un señor cristiano con ese apodo. En 1116 encuentro un «senior Almorabit» en Marañón (*A. H. N.*, Cart. de Nájera, I, fº 115 *r-v*), que debe de ser el mismo: «senior Lope Lopiz cognomento Almorabit», hijo del senior Lope Enecones, y que en 1124 era señor de Roncal (*Becerro de Leire*, p. 187).

[2] Giménez Soler, *La población aragonesa* («Primera conferencia Económica Aragonesa», Zaragoza, 1933, vol. I, 337-348).

[3] Para contener la emigración de *exaricos* «ad terras de moros» decía el rey el 10 octubre 1129: «Et mando uobis quod non laxetis ullo moro ad terras de Balentia ire, et qui se fuerint sine mea carta mando quod prendatis illos totos et toto lure auere per ad meum opus, et sicut est meam fiduciam in uobis non laxetis inde ire illo moro, usque uos inde uideatis mea carta per ad uos, et non fallat Deo uolente» (Lacarra, *Documentos*, nº 62 y 63).

cesidad de prohibir terminantemente que ningún moro abandonase la ciudad para irse a Valencia, sin su expresa autorización escrita.

José María Lacarra.

# ALGUNOS ASPECTOS DE LA EXISTENCIA DE DIOS EN LA FILOSOFÍA DE AVICENA

## I. — EL PUNTO DE PARTIDA DE AVICENA [1]

### *1. — Avicena y el aristotelismo.*

AVICENA se mueve primariamente, en cuanto hombre, dentro de la concepción propia del mundo árabe-musulmán. Dentro de este mismo horizonte vital llega al conocimiento de la Filosofía.

La filosofía que Avicena tiene a mano es el peripatetismo árabe-musulmán, o sea, la síntesis filosófica aristotélico-neoplatónica, que el Islam recibe en legado del mundo antiguo y que acepta dándole una peculiar estructura afín con su específica concepción del mundo. Lo que Avicena conoce como filosofía es, ante todo, la filosofía de los griegos, pero ya, hasta cierto punto, vista desde el mundo árabe-musulmán a través sobre todo de las interpretaciones — a menudo geniales — de al-Fārābī. Tolomeo, Euclides, Porfirio, Aristóteles — quizá hasta por este mismo orden — es lo primero que conoce; la filosofía

[1] El presente artículo es uno de los capítulos de la tesis doctoral del autor sobre Avicena, que aquí reproducimos con ligeras variaciones y una pequeña introducción aclaratoria. Para los puntos que aquí sólo tratamos de pasada y para el estudio del horizonte filosófico que Avicena presupone, nos remitimos a nuestra tesis y al prólogo de nuestra edición de los *Textos sobre metafísica*, de Avicena, en publicación por la *Revista de Occidente*.

se le presenta al principio estrechamente unida, vinculada e indesligable de la matemática, astronomía, física y medicina. Su clarividencia le hace ver en Aristóteles un genio extraordinario, y a su estudio se aplica con un interés y una finura espiritual apenas igualados por Averroes y Santo Tomás. Pero Avicena no llega directamente a Aristóteles; antes ha estudiado a los primeros comentaristas musulmanes del Estagirita, y sobre todo a al-Fārābī, a quien debe — según él mismo nos confiesa honradamente — la comprensión de la *Metafísica* aristotélica, que antes había logrado aprender, pero que no comprendió hasta leer a al-Fārābī.

Comprendido Aristóteles, Avicena sigue con fidelidad sus doctrinas, pero nunca servilmente. En primer lugar, porque ve la filosofía de Aristóteles desde unas consecuencias que no pudo ni sospechar el Estagirita, y bajo la hermenéutica de los comentaristas neoplatónicos. Además, porque Avicena lee a Aristóteles desde un horizonte vital e histórico muy distinto del característico del mundo antiguo. Aparte de todo esto, Avicena expone con una claridad y un plan de exposición mucho más riguroso que el de las obras de Aristóteles, que eran simples apuntes de clase. Y sobre todo, porque su filiación aristotélica no le impide nunca — cuando se presenta el caso — discrepar abiertamente del maestro.

### 2. — *La división de los saberes.*

En el problema de la división de las ciencias había distinguido Aristóteles entre las ciencias teóricas y las prácticas, y consideraba a la filosofía como *la ciencia teórica de la verdad* [1]. A su vez, las ciencias teóricas se subdividían en otras tres: *Matemática, Física* y *Teología* [2]. Avicena sigue esta división aristotélica; divide el saber en *especulativo (al-ḥikma al-naẓariyya)* y *práctico (al-ḥikma al-ʿamaliyya)*. El saber especulativo se divide,

[1] Cf. Aristóteles, *Metafísica*, II, 1, 993 *b*, 19-21.
[2] Idem, id., VI, 1, 1.026 *a*, 18-19.

a su vez, en tres clases de ciencia: 1° *La ciencia superior*, que trata del conocimiento de las cosas inmateriales, y que es llamada *Metafísica (mā baʿda al-ṭabiʿiyya), Filosofía primera (al-falsafa al-ūlà)* y *ciencia divina (al-ḥikma al-ilāhiyya)* [1]. 2° *La ciencia media (al-ʿilm al-awsaṭ)*, que está en relación, tanto con la ciencia superior *(metafísica)*, como con la inferior *(física)*, y que está formada por las *matemáticas (al-ḥikma al-riyāḍiyya* o *al-taʿlīmiyya)*. Así, la *Aritmética* es la ciencia de todo aquello que no existe por su naturaleza en la materia, pero que puede darse en ella, siendo la inteligencia quien la abstrae intencionalmente de la materia, y al considerarla abstractamente entra en relación con la metafísica. Igualmente, *la Geometría* trata de figuras que pueden ser consideradas aparte de la materia, pero que realmente sólo pueden existir en la materia. Así, por ejemplo, un triángulo puede ser pensado abstractamente, pero realmente sólo existe en forma de triángulos determinados de cualquier materia. 3° *La Ciencia ínfima (al-ʿilm al-adniyya* o *al-asfal)*, formada por la *Física (al-ḥikma al-ṭabīʿiyya)*, que trata del conocimiento de aquellas cosas que sólo existen en la materia y que comprende la física, química, ciencias de la naturaleza, óptica, astronomía, música, etc. Incluso, dentro de éstas existe una jerarquía según estén más o menos alejadas de la materia.

En algunas ciencias, sin embargo, los distintos saberes se encuentran mezclados; así en la *Astronomía*, mezcla de matemáticas y de física [2].

[1] Idem, id., IV, 1, 1.003 *a*, 21-32, y VI, 1, 1.026 *a*, 7-10.

[2] Cf. Avicena, *Rasā'il fi-l-ḥikma wa-l-ṭabīʿiyya*, ed. Constantinopla 1298, 4, pp. 72 ss. Esta clasificación tan metódica de Avicena no aparece en ninguna obra aristotélica en su conjunto; sin embargo, en cierto modo, ya consideraba Aristóteles la matemática como una parte de la filosofía, que participa de la materia: «La ciencia matemática es teórica igualmente, pero los objetos de que se ocupa, ¿son realmente inmóviles e independientes? Esto es lo que no sabemos aún; y lo que sabemos, sin embargo, es que hay seres matemáticos que esta ciencia considera en tanto que inmóviles, en tanto que independientes» *(Metafísica*, VI, 1, 1.026 *a*, 7-10). También considera la óptica, la astronomía y la armonía como participando de dos clases de saberes.

*3. — El ser y las ciencias.*

Dentro de la clasificación de las ciencias advierte Avicena, siguiendo a Aristóteles [1], que el núcleo esencial de la filosofía está constituído por la *metafísica*, ya que el *ser* no sólo es el fundamento primario de esta ciencia, sino también el presupuesto radical en que se apoyan todas las ciencias, y aún es un concepto primario con que el hombre tropieza en su existencia cotidiana. Así, como se nos muestra primariamente, el *ser* es en la forma sensible como algo elemental, primario y común a todas las cosas [2]. Desde esta perspectiva, el *ser*, en cuanto está en la base de todas las cosas, y, por lo tanto, de todos los objetos peculiares de las distintas ramas del saber, es objeto de todas las ciencias.

Pero las diversas ciencias tratan del *ser* sólo en cuanto éste está en la base de sus objetos peculiares, pero sin ocuparse de él como objeto propio; es decir, en las ciencias particulares el *ser* es objeto *in obliquo*, que dice la escolástica latina, mientras que el objeto *in recto* son las cosas particulares vistas desde el punto de vista peculiar de cada ciencia. De aquí, la necesidad de una ciencia particular que tome el *ser* como su objeto esencial y propio y que considere a las cosas, no en aquello que las separa y distingue unas de otras, sino en aquello que las une; esto es, que tome a las cosas en tanto que son [3]. Esta ciencia tendrá como centro el estudio del *ser*, de su esencia, de sus predicamentos, de sus categorías (ser *per se* y ser *per aliud*, ser según la potencia y el acto, según la materia y la forma, según las causas, etc.) [4].

1 Cf. Aristóteles, *Metafísica*, I, 1, 982 *a*, 1-3, y VI, 1, 1.026 *a*, 30-32.

2 *Šifā'*, ed. Teherán 1303 (1886), II, pp. 291-292; *Naǧāt*, ed. Cairo 1331 (1913), p. 325.

3 *Šifā'*, II, p. 270. Cf. Aristóteles, *Metafísica*, IV, 1, 1.003 *a*, 21-32.

4 *Šifā'*, II, p. 281. Cf. Aristóteles, *Metafísica*, VI, 2, 1.026 *a*, 33 al 1.026 *b*, 2.

*4. — Los nombres de la ciencia primera.*

El primer nombre de este saber sobre el *ser* es el de *ciencia de lo que está más allá de la naturaleza*, traducción literal del Μετὰ τὰ φύσικα, con que la *Filosofía primera* de Aristóteles fué bien pronto designada; pero agudamente advierte Avicena que, con esas palabras, lo que hay que entender es que se trata de un conocimiento de aquello que está absolutamente separado de la naturaleza; esto es, la ciencia que se ocupa del *ser* en tanto *ser* y prescinde completamente de las caracterizaciones accidentales con que éste se nos presenta en la naturaleza; mas aún: es que vamos más allá de la simple presencia del *ser* en la naturaleza para lanzarnos en su busca al trasmundo. Esta es la verdadera significación de la palabra metafísica [1].

El segundo nombre que recibe esta ciencia es el de *Ciencia divina*, ya que por su estudio llegamos a los primeros principios, y de éstos al Principio de todo principio, esto es: a Dios [2].

*5. — El Ser y el Uno.*

Pero, dentro ya del estudio del *ser*, se nos presenta como primer problema la explicación de lo que sea el *ser*. Para esta explicación parte Avicena, en el *Šifā'*, del análisis de la experiencia que nos da sobre el *ser* el trato vulgar y cotidiano con las cosas [3]. En cambio, en el *Naŷāt* parte del análisis del *uno*. Indudablemente, el *Naŷāt* parece aquí expresar más íntimamente la opinión de Avicena sobre este primer problema, ya que el *Naŷāt* es posterior al *Šifā'* y se hace sobre éste, a veces copiando simplemente, otras corrigiendo, y es lógico que estas correcciones indiquen un cambio de opinión en su autor. El que Avicena se incline a partir del análisis del *uno* significa ya que acaba de dar el primer

1 *Šifā'*, II, p. 281. Cf. Aristóteles, *Metafísica*, IV, 1, 1.003 *a*, 21-32.
2 *Šifā'*, II, p. 288.
3 *Šifā'*, II, pp. 270-292.

paso hacia una postura más bien neoplatónica que aristotélica. Pues Avicena tiene como base para empezar su especulación filosófica una mezcla de aristotelismo y de neoplatonismo; inicia su estudio de la metafísica casi por las huellas mismas de Aristóteles, pero bien pronto se entremezclan los elementos neoplatónicos. Adviértase que los elementos constitutivos del neoplatonismo se prestan mucho más a la concepción del mundo árabe musulmán, y que en cierto modo estaban ya prefilosóficamente en esta concepción. Por esto hemos creído que el partir del análisis del *uno* constituía en este caso la verdadera posición de Avicena, ya que, en cualquier punto de su filosofía, atenerse a sólo un texto, sin confrontar los correspondientes de las restantes obras, tiene el inconveniente radical de desvirtuar el verdadero sentido de su filosofía y de proporcionarnos un Avicena parcial.

### 6. — *La analogía del ser.*

Aún hay, dice Avicena, otro modo de introducirnos en la metafísica: mediante *la intuición del ser*, que, como después indicaremos, Avicena toma de fuentes neoplatónicas y desarrolla con un sentido semejante al *cogito* cartesiano. Pero ya dentro del *ser*, advertía Aristóteles que éste se decía de varias maneras. Avicena recoge esta afirmación aristotélica y la coloca como centro de su especulación. Incluso filológicamente, la frase era cierta para la filosofía escrita en árabe, que carece de un término único para expresar el ser. Filosóficamente Avicena entiende el ser en dos grupos fundamentales: de un lado, el *ser* (ente) y sus representaciones; de otro, los *grados del ser*.

Aparte del *ente de razón*, que Avicena considera como una simple invención del espíritu humano, tenemos tres modos del ser: 1° El modo de ser de las *cosas reales*. 2° El modo de ser de la *representación abstracta* de las cosas reales desprovistas de materia, sea imagen, sea concepto. 3° El modo de ser del *signo intencional* con que los hombres expresan entre sí el ser.

Después de los modos de ser tenemos los grados del ser: 1° Las cosas que son por sí *(ser per se)*. 2° Lo que sólo puede

existir en otro *(ser in alio)*, o sea, los accidentes. A estos dos grados del ser se oponen: 1° La negación o no existencia, y 2° Las privaciones o carencias del ser. «El Ser — dice textualmente Avicena — pertenece a la cosa, bien por sí mismo, como el hombre es un hombre, bien por accidente, como Zayd es blanco» [1].

### 7. — *La teoría de la intencionalidad.*

Al tratar de las *privaciones*, éstas son consideradas por Avicena como un intermedio entre el ser y el no-ser; la existencia de las privaciones es estrictamente mental, sin correspondiente alguno fuera del entendimiento. El objeto de la privación no será no-existente en sentido absoluto, porque si el predicado es afirmativo tiene alguna existencia real, y si es negativo, el intelecto lo considera intencionalmente existente de algún modo. No se puede decir *lo que no existe es así;* por esto lo que conocemos en el caso de la privación no es lo no-existente en sí mismo, sino la idea mental de la no-existencia, bien en sí, bien en relación con una cosa real [2].

Esta concepción de Avicena tiene una importancia extraordinaria; de aquí arranca su doctrina de la intencionalidad, de vieja raigambre aristotélica, pero que es desarrollada por primera vez por Avicena, como hemos expuesto en otro lugar [3]. La intencionalidad, para Avicena, viene a significar la virtud expresiva del concepto, mediante la cual ponemos en relación la existencia real del objeto y la intencional de la idea; y en un sentido aún más general, esto viene a decirnos que los objetos existen realmente en una relación intencional respecto del sujeto. Así dirá, al hablar de las esencias, que éstas están abocadas al

1 *Šifā'*, II, p. 402.

2 *Manṭiq*, ed. Cairo 1328 (1910), p. 40.

3 Cf. nuestra tesis doctoral, 3ª parte, cap. V; nuestro trabajo *La intencionalidad en la filosofía*, en publicación por la Universidad de Granada, y el artículo *Contribución al estudio de la intencionalidad en la filosofía árabe*, apud *Boletín de la Universidad de Granada*, enero 1945.

no-ser, pero tendiendo al ser, porque éste es el bien y todo tiende al bien. Este *tender hacia* es ya de algún modo ser, es poseer el ser de un *modo intencional.*

Igualmente el hombre es también *un ser abierto a las cosas;* a todas las cosas, desde las más grandes — Dios y las Inteligencias—, a las más vulgares y cotidianas. También él tiende hacia lo externo, está abierto a todo lo que le rodea, y de algún modo posee éste hacia lo que tiende: *intencionalmente.*

### 8. — *La distinción de la esencia y la existencia.*

Estrechamente ligada con la doctrina de la intencionalidad, se encuentra en Avicena la distinción de la esencia y la existencia. El origen de la idea que ha llevado esta distinción hay que buscarlo en la filosofía griega. No sabemos aún qué texto la originaría. Aristóteles ya había dicho en los *Analíticos posteriores,* τὸ δὲ τί ἔστιν ἄνθρῶπος, καὶ τὸ εἶναι ἄνθρωπον ἄλλο [1]. Pero en realidad, el primero que establece una distinción real es al-Fārābī: «Las cosas que existen ante nosotros — dice — tienen, cada una, una *quiddítas (māhiyya)* y una *ipseitas (huwiyya).* Su *quiddítas* no es su *ipseitas* y no entra en ésta; si la *quiddítas* del hombre fuese su *ipseitas,* [por ejemplo], tu concepción de la *quiddítas* del hombre sería una concepción de su *mismidad;* concibiendo *lo que es el hombre* habría concebido, *el hombre existe*» [2].

Avicena empieza distinguiendo conceptualmente la esencia y la existencia, y el hecho de que para llegar a una distinción real parta de una distinción conceptual no es puramente fortuito. Si la esencia y la existencia son conceptualmente diferentes es porque pertenecen a dos tipos de relaciones de distinto orden, porque dependen de realidades que están en una situación intencionalmente diferente. Esta diferencia de relación está apoyada

[1] *Analitica posteriora,* 92 *b,* 10. — Cf. también en Platón, *República,* VI, 19, 509 B; *Fedón,* 74 A; *Banquete,* 211 E, y *Timeo,* 50 C.

[2] *Fuṣūṣ,* párrafo 1, ed. en el vol. *Kitāb al-Maŷmū'*, Cairo 1325 (1907) p. 115.

en la estructura real de los concretos a que se refieren. La existencia, dice Avicena, es algo extrínseco a la esencia; un centauro es un centauro aunque no exista centauro alguno [1]. Entre la esencia y la existencia hay tal diferencia que la primera no sólo no posee el ser, sino que ni siquiera es ontológicamente neutra, sino que las esencias están abocadas al no-ser.

### 9. — *Cómo concibe Avicena la esencia.*

La esencia es concebida por Avicena como aquello que es necesario para que una cosa exista como tal cosa; por lo tanto, será preciso que entre en ella todo aquello que real o intencionalmente la caracteriza, con la sola exclusión de los accidentes y de las particularidades que no puedan agregarle nada a su esencialidad. Los caracteres constitutivos que caracterizan el ser de una cosa, son partes esenciales de su *quidditas*, y sería contradictorio que ésta entrara en su esencia prescindiendo de sus partes y de sus caracteres constitutivos [2]. Igualmente, cada cosa concreta tiene su *quidditas*, de tal modo que ni siquiera una cosa puede recibir la existencia si en su esencia no existe ya una constitución prefijada que permita recibirla [3].

A pesar de considerar a las esencias como más dignas del no-ser que del ser, establece Avicena una jerarquía de las esencias conforme a su mayor o menor dignidad ontológica. «Las cosas más dignas del ser son las sustancias, después los accidendentes. Las sustancias que no son cuerpos son las más dignas de ser, excepción hecha de la materia prima, ya que estas sustancias son tres: La *materia prima*, la *forma* y [la *sustancia*] *separada* que no es cuerpo ni parte de cuerpo. Es preciso que exista esta sustancia separada, pues siendo causados el cuerpo y sus partes, se llega a una sustancia que es causa no unida [a la mate-

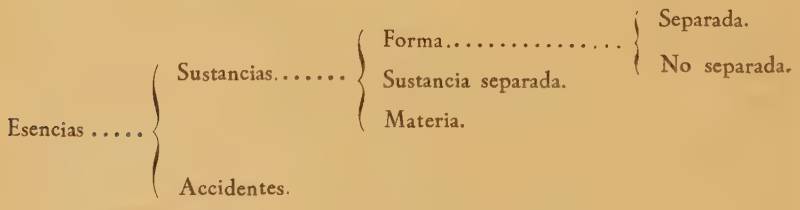
1 *Manṭiq*, p. 21; *Išārāt*, ed. Forget, Leyden 1892, pp. 139-140; *Naǧāt*, pp. 340-347; *Šifā'*, I, p. 12.

2 *Manṭiq*, p. 30. Cf. Aristóteles, *Metafísica*, XII, 1, 1.096 *a*, 25-26.

3 *Išārāt*, pp. 7-8. Cf. Aristóteles, *Metafísica*, VII, 4, 1.029 *b*, 13-14.

ria], sino completamente separada. El ser que en primer lugar merece la existencia es la *sustancia separada*, no unida a cuerpo alguno; después la *forma*, luego el *cuerpo* y finalmente la *materia*. Ésta, aunque sea causa para los cuerpos, no es causa que dé el ser, sino que es un receptáculo para la obtención del ser. A los cuerpos pertenece el ser de la materia y el ser de la forma que hay en él, forma que es más perfecta que la materia. Después viene el *accidente;* y en cada una de estas clases hay numerosos seres que se escalonan en la existencia» [1].

Así, aun las más perfectas de las esencias están en potencia de existir, que es más cercada cuanto más perfecta sea la naturaleza de los actos que están encaminados a originar; las menos perfectas no pueden recibir la existencia sino mediante un principio superior que les transmite el ser. Así la materia recibe la existencia por medio de la forma, y el accidente por medio del sujeto de inhesión a que pertenece, pues el accidente no va a ser siquiera, como la materia, un receptáculo para obtener el ser, y no sería nada sin la sustancia a la que pertenece. La forma no separada depende en cierto modo de la materia, pues sin ésta no puede recibir la existencia; pero la forma separada la recibe sin necesidad de materia alguna, y por eso es la más digna de recibir el ser, y en ella no hay más composición que la de la esencia y la existencia. Así podemos establecer la jerarquía de las esencias en el siguiente cuadro:




[1] *Naŷāt*, p. 338.

*10. — La actualización de las esencias.*

Pero aún hay otra relación entre la esencia y la existencia, y es su causalidad recíproca, ya que lo mismo que la materia es un receptáculo para la forma y está reclamando la forma, pero sin existir antes de recibirla, así también la esencia postula el ser que le es adecuado, pero que no será realizado hasta que reciba la existencia. Lo que precede, pues, es la existencia, que es la condición del ser, el ser en potencia. La esencia sería, en términos escolásticos, *lo que puede existir;* la existencia, *aquello por lo cual existe,* y el ser concreto realizado, sería *lo que existe,* o sea, la esencia actualizada por la existencia. En este sentido ahora ya podemos decir que Avicena ha llegado también a concebir la existencia como una perfección del ser real. Así, dice Avicena que todo lo que posee una esencia tiene un hueco, una cavidad que es esta esencia [1], que está preparada para rcibir el ser, que procede del *Único Ser,* que es algo macizo, sin hueco, sin poros, porque no tiene en su esencia más que su propio ser. Este Ser, claro está, es Dios, que da la existencia a todos los seres, y que en su liberalidad infinita desborda el caudal inextinguible de la existencia sobre todas las esencias preparadas para recibirla.

Las esencias son así pura potencialidad; Dios, en cambio, es *Acto Puro,* pura actividad; la existencia de los seres posibles depende absolutamente de Dios, de tal modo que si prescindiéramos de esta dependencia prescindiríamos del ser. De aquí que podamos partir para una demostración de la existencia de Dios fundamentada en la idea de ser.

1 *Tafsīr fī-l-ṣūra al-ṣamadiyya* (Alcorán, CXII, 2); ed. en la col. *Ŷami' al-badā'i'*, Cairo 1335 (1917), p. 20.

## II. — DE LA SIMPLE POSIBILIDAD AL SER PROPIAMENTE NECESARIO

### 1. — *Puntos de partida.*

En todas las distinciones de la ontología de Avicena se llega siempre a Dios. Por esto no es de extrañar que dedique un estudio bastante completo a las pruebas de la existencia de Dios, que en Avicena no se separarán, las más de las veces, de la concepción clásica. Sin embargo, en algunas de ellas aporta Avicena ciertas observaciones propias. Por esto nos limitamos aquí a señalar algunas particularidades poco conocidas y a exponer el camino para llegar a la prueba de la existencia de Dios por el análisis de la idea de ser, lo que constituye el primer planteamiento, que nosotros conozcamos, de lo que luego llegará a ser el famoso argumento ontológico.

Toda la filosofía de Avicena postula la existencia de un Dios. La razón es evidente; en una filosofía como la suya, en la que no cabe contingencia posible, donde todo es necesario, o se afirma la existencia de un Dios por el cual todo es necesario, o por el contrario, todas las cosas al ser necesarias por sí solas son un Dios. Aparte de esta exigencia de conjunto de la filosofía de Avicena, hay otra que procede de una de las más agudas aportaciones de este filósofo al pensamiento humano: de *la distinción de la esencia y la existencia*. En cuanto la existencia sea extrínseca a la esencia, ésta tiene que recibir la existencia de algo externo a ella; y como este algo no puede ser ni de la misma constitución de las esencias a las que ha de dar el ser, ni inferior, tiene que ser algo que forzosamente posea el ser: Dios.

Del mismo modo, la distinción entre potencia y acto conduce a Dios; *la potencia* tiene necesidad de algo para actualizarse, en sí es un defecto; en cambio, *el acto* es una perfección. El bien es siempre en acto, y el mal es, en cierto modo, una potencialidad. La potencia no es un mal absoluto, pero sí un mal relativo en cuanto es *privación* de algo [1]. El acto es el bien

[1] *Šifā'*, II, p. 479.

porque es el ser. El acto es siempre ser, y por esto el *Ser Necesario* es siempre Ser y siempre Acto, sin mezcla alguna de potencia. Dios, pues, es *Acto Puro*. Este Acto Puro es la cumbre de toda potencia operativa activa inmediatamente, y mediatamente de toda potencia pasiva.

### 2. — *El ser posible postula la existencia del Ser Necesario.*

La existencia de las cosas posibles exige la existencia de un Ser Necesario. «Todo cuerpo sensible — dice Avicena — es múltiple por división cualitativa y por la división [intencional] que se hace en el espíritu entre materia y forma. Además, todo cuerpo sensible vemos bien pronto que debe su ser a otro cuerpo de su especie o de otra especie... Así, pues, todo cuerpo sensible y todo lo que de él depende es causado» [1].

Igualmente, todo ser posible es un ser causado: «Aquel ser al que le es propia la posibilidad no consigue la existencia por sí mismo, pues por sí su existencia no le es más propia que su no-existencia; esto en tanto que es posible. Si una de las dos [la existencia o la no-existencia], vienen a convenirle más, es por la presencia o por la ausencia de algo. La existencia de todo lo que es posible, por tanto, procede de otro» [2].

Así, todo ser posible procede de otro, pero como las causas no podemos prolongarlas infinitamente, ni formar un conjunto que sea necesario por sí mismo, hay que suponer la existencia de algo de superior categoría ontológica del que puedan recibir el ser. Este algo no puede ser una causa posible, porque sería contradictorio con lo que antes se ha dicho, y tiene que ser, por lo tanto, una causa necesaria [3]. Esta causa lo es de todas

1 *Išārāt*, p. 144.

2 Idem, p. 141.

3 *Naŷāt*, pp. 383-384; *Išārāt*, p. 141; *Šifā'*, II, p. 577. — Los textos son muy numerosos. Por citar alguno transcribimos el de los *Išārāt*, que es el último cronológicamente: «Todo conjunto cuyo individuo es causado exige una causa extrínseca a cada uno de ellos; por esto, o bien no exige causa de modo alguno y es entonces necesario y no causado..., o bien exige una causa formada por todos

las cosas y está por encima de todas las causas. He aquí la argumentación de Avicena: «Toda causa de una suma es distinta de sus unidades, ya que empieza siendo la causa de sus unidades y después la de la suma, sin que las unidades tengan necesidad de ella y sin que la suma — después que ha sido completada por las unidades — tenga tampoco necesidad de ella; antes al contrario, a veces una cosa es causa de ciertas unidades y no de otras, pero entonces no es la causa del conjunto de un modo absoluto. — Toda causa formada de causas y efectos que se encadenan y en la cual hay una causa que no es a su vez efecto, tiene a ésta por extremidad, pues si estuviese en el centro sería causada. — Toda cadena dispuesta con causas y efectos es finita o infinita. Ya hemos visto que si comprende solamente lo que es causado, tiene necesidad de una causa extrínseca, con la cual toca, sin duda alguna, por uno de sus extremos. Es evidente que si hay en esta cadena algo que no esté causado, esto será una extremidad, un límite, pues toda cadena termina en *el Ser Necesario por sí*» [1].

### 3. — *El Ser Necesario es Único.*

Este *Ser Necesario*, al que hemos aquí llegado, es único, ya que la necesidad de ser no puede ser común a varios, pues, si lo fuera, tendría que ser *un concomitante*. Pero si el Ser Necesario precisara en su esencia de un concomitante para existir dependería de una causa, de algo extrínseco a él, lo que es contradictorio. Si la necesidad de ser propia del Ser Necesario no es un concomitante, tiene que ser, o algo intrínseco a su esencia

sus individuos sin excepción. Entonces estará causado por sí mismo, y, ciertamente, esta causa, el conjunto y todo serán una sola cosa; y así, el conjunto no sería necesario para el todo en el sentido de *cada uno de los individuos*. O bien exige como causa ciertas unidades; pero no habiendo entre ellas una que sea más digna que las demás, si todas ellas son causadas, es *Su Causa* la que es más digna. O bien, exige una causa fuera de todas sus unidades, y ésta es *El que permanece* (Huwa hl-Bāqī)». *Išārāt*, p. 141.

[1] Idem, pp. 141-142.

o la misma esencia; si es intrínseco a la esencia, la necesidad de ser sería común y los seres necesarios serían — en este caso — sustancias, cuando en realidad el Ser Necesario, según Avicena, está más arriba del género sustancia, y además sería compuesto, lo que es contradictorio. Si, por el contrario, la necesidad de ser residiera en su misma esencia, los distintos seres necesarios que pudiésemos suponer serían idénticos y se confundirían. Y siendo la esencia del Ser Necesario algo *per se*, es inconcebible que esta esencia pueda pertenecer a otro que no sea Él, pues si sucediera de este modo, su ser vendría — en alguno de los supuestos varios seres necesarios — de otro, lo que es contradictorio [1].

Por otra parte, advierte Avicena que dos seres sólo pueden distinguirse de tres modos: 1°, por su *esencia;* 2°, por sus *accidentes*, y 3°, por *una privación*. Ya hemos visto antes que la esencia del Ser Necesario no puede ser común; tampoco se podrían distinguir los distintos seres necesarios por sus accidentes, porque ningún accidente se puede unir a su esencia necesariamente, ya que en caso de ser de dicho modo estaría de algún modo condicionada por otras cosas y no sería una *Causa Primera*. Finalmente, sería un absurdo decir que la diferencia que hubiera entre los diversos seres necesarios fuera una privación, pues entonces en alguno de los casos se trataría de un conjunto, o en otro faltaría algo, lo que va contra los supuestos de lo que es el Ser Necesario. Por lo tanto, la necesidad de ser no puede ser en modo alguno común a varios seres [2].

Aun suponiendo que el Ser Necesario es único, queda el problema de *lo que sea* su necesidad. Ésta no puede ser un constitutivo de su esencia, pues éstos — *el género y la diferencia* — no pueden entrar en el Ser Necesario; por esto señala agudamente Avicena que «la existencia necesaria pertenece al Ser Necesario del mismo modo que la esencia pertenece a los demás [seres]» [3]. Todas las esencias posibles existen por algo ex-

1 *Šifā'*, II, pp. 30 ss., y 576-577; *Naŷāt*, pp. 375-383.
2 Cf. Aristóteles, *Metafísica*, XII, 10, 1.075 *b*, 24.
3 *Išārāt*, p. 145.

trínseco a su esencia: *por la existencia;* por esto todos los seres posibles dependen de una causa. Pero como el Ser Necesario es incausado, Él mismo tiene que determinarse. Por esto dice Avicena que «el Ser Necesario es uno según la autodeterminación de su esencia, y no se le puede atribuir multiplicidad alguna de ninguna manera» [1].

Ahora bien, ¿cómo es entonces que nosotros hablamos de *existencia* lo mismo cuando nos referimos al Ser Necesario que cuando mentamos a los seres posibles? Porque el Ser Necesario se dice también analógicamente. «Si la necesidad de ser —- dice Avicena — es atribuída a dos seres analógicamente, todo esto que acabamos de decir [sobre la unidad del Ser Necesario] no debe entenderse en el sentido de prohibir [su aplicación] a la multitud de esos que son llamados [en sentido amplio] *seres necesarios*, sino [únicamente su aplicación] según uno solo de los sentidos de dicho nombre. Pues si [lo empleamos] de una manera unívoca, obtendremos un sentido general [que presenta] la generalidad de un concomitante o de un género, y nosotros ya hemos demostrado lo absurdo de esto» [2]. Esta analogía de la necesidad de ser lo es de un modo proporcional, y por esto habla siempre Avicena del *Ser Necesario por sí mismo* o propiamente necesario, y del *ser necesario por otro* o analógicamente necesario.

Tanto el *Ser Necesario* como el *ser posible* tienen cada uno su carácter propio. El *Ser Necesario* tiene por carácter propio no tener causa; el *ser posible* tiene en cambio una causa. El *Ser Necesario* es necesario siempre y bajo todos las aspectos; el *ser posible* no es siempre necesario ni lo es tampoco bajo todos sus aspectos. Todo *ser posible* tiene la existencia nada más que en tanto que es necesario por relación con una causa propuesta [3]. Por esto, sólo *aquel Ser*, que es la *Unica* esencia que es estrictamente el Ser, es *la Causa primera* de todos los seres que no pueden engendrarse su propia existencia.

1 Idem, p. 144.
2 *Naǧāt*, pp. 282-283.
3 *Šifā'*, II, pp. 290-300.

*4. — Del Ser Necesario no se puede predicar nada.*

Del Ser Necesario tampoco podemos atribuir predicado alguno. El Ser Necesario, pues, ¿pertenece al género *sustancia*, o es Él *un género supremo*? Según Avicena, el Ser Necesario no pertenece al género sustancia. «Se piensa a veces — dice Avicena — que la idea [de sustancia] como el ser que no existe en un sujeto de inhesión se extiende hasta el *[Ser] Primero* y a otros, con la extensión de un género. El *Ser Primero* caería entonces bajo el género *sustancia*. Pero esto es un error, pues el ser que no existe en un sujeto de inhesión... no significa solamente el ser existente en acto fuera de un sujeto, de tal modo que cualquiera sabiendo que Zayd es en sí una sustancia, sabe por ello que él existe en acto, y con mucha más razón de la modalidad de su existencia. Por el contrario, la idea atribuída a la sustancia... es que ella es una *quiddítas* y una realidad que no existe sino fuera de un sujeto de inhesión. La atribución se hace a Zayd y a ʿAmr en virtud de sus esencias, no por una causa [extrínseca]... [Así] lo que puede atribuirse a Zayd, como se le atribuye el género, no puede ser legítimamente atribuído al Ser Necesario de ningún modo, puesto que Él no posee la *quiddítas* que exige este juicio [atributivo]. Por el contrario, la existencia necesaria le pertenece como la *quiddítas* pertenece a los otros [seres]» [1]. Es decir, *en Dios su esencia es su existencia*, y la necesidad de su existencia le coloca por encima de todo lo que conviene a los seres posibles [2].

[1] *Išārāt*, p. 145.

[2] Esto es así en los *Išārāt;* antes hay una fluctuación en el pensamiento de Avicena. Así, en la *Risālat al-ḥudūd*, dice que tres sentidos del término sustancia pueden aplicarse al *Primer Principio*, a saber: 1° La sustancia que es definida como *todo ser que existe por sí mismo*. 2° La sustancia que se define como *la esencia cuyo ser existe sin necesidad de receptáculo alguno;* y 3° La sustancia que es definida como *la esencia cuyo ser no existe en un sujeto de inhesión (Risālat al-ḥudūd*, ed. en el vol. *Tisʿ rasā'il fī-l-ḥikma wa-l-ṭabiʿiyya*, Cairo 1326 (1908), pp. 87-88). En el *Naǧāt* dudaba ya tan poco Avicena de que el Ser Necesario estuviese fuera de la sustancia, que llega a apoyarse en este principio para demos-

Pero, ¿la necesidad de ser puede dividirse? Sí, contesta Avicena, en sentido analógico y por medio de *diferencias* y *accidentes*, pues las diferencias no entran en la definición del género, ni dan a éste su *quidditas* que le es conferida por la sustancia en acto. Además, la existencia no les es absolutamente extrínseca, y la división de la necesidad del ser en *Ser Necesario por sí mismo* y *ser necesario por otro*, no es completamente idéntica a la división de un género por las diferencias, sino más bien analógica. Por esto, no podemos atribuir la especie al Ser Necesario por sí mismo; en cambio, el ser necesario por otro tiene necesidad de algo que le haga existir en acto [1].

*El Ser Necesario por sí mismo* no puede tener necesidad de nada extrínseco a Él, pues si interviniese alguna causa extrínseca sería causado y ya no sería absolutamente necesario. El Ser Necesario tiene siempre su ser completo, porque su especie es única, y nada hay en ella que esté fuera de Él [2]. Por esto, si bien se puede decir que el Ser Necesario es *una especie*, no puede atribuírsele el concepto de *especificación*, pues esto implicaría la posesión de algo común a otros, y «el Ser Necesario — escribe Avicena — no tiene nada de común con la esencia de cualquier clase, porque toda esencia que pertenece a lo qué no es, postula la necesidad de ser. La esencia no es la *quidditas* de una cosa, ni una parte de la *quidditas* de una cosa — me refiero a las cosas cuya *quidditas* no incluye en su comprehensión la existencia — ... Pues el Ser necesario no comparte con ninguna cosa una idea genérica, ni una idea específica. No tiene necesidad,

trar que el Ser Necesario es único. El argumento, en síntesis, es el siguiente: la necesidad de ser o es concomitante o es intrínseca a la esencia; concomitante no puede ser, pues entonces se seguiría de algo y sería causada: si, por el contrario, fuese una esencia, al ser los varios seres necesarios de la misma esencia y de la misma especie, la especificación sería única y no múltiple. Si fuese de otro modo extrínseca a la esencia, o esta esencia pertenece a los varios seres necesarios, o cada uno de ellos tiene una esencia diferente. Lo primero no es posible por definición; y si tienen la esencia diferente nada tienen de común, y entonces no es preciso que cada uno de ellos exista fuera de un sujeto; por lo tanto, alguno de ellos, si difiere, no será el Ser Necesario (*Naŷāt*, pp. 370-377).

1 *Šifā'*, II, pp. 304-305.

2 *Naŷāt*, p. 375.

por tanto, de ser distinguido por una idea diferencial ni accidental, antes al contrario, es por esencia separado; su esencia, pues, al no tener género ni diferencia, no tiene definición» [1].

## III. — EL CAMINO HACIA EL ARGUMENTO ONTOLÓGICO

### 1. — *Avicena atisba el argumento ontológico.*

Todas las pruebas de la existencia de Dios que nos da Avicena parten de las cosas sensibles de cuya existencia y particularidades propias se establece la necesidad de una causa única y necesaria. Sin embargo, una vez nos dice que podemos conseguir la evidencia necesaria para conocer la existencia de Dios mediante el solo análisis de la idea de ser. Creemos que esto merece la pena de ser estudiado; sea como sea, se trata, por vez primera — que hasta ahora sepamos — del camino hacia el célebre argumento ontológico. «Medita — escribe Avicena en los *Išārāt* — cómo para establecer la existencia del [Ser] Primero, su unicidad, su independencia de toda materia, *nuestra explicación solo necesita referirse al ser mismo*» [2]. Podría argüirse, sin embargo, que el ser al que se refiere aquí Avicena es al ser de las cosas concretas, de las cosas sensibles, y no a la simple idea de ser; pero para no dejarnos duda alguna prosigue Avicena: «... y no hay necesidad de considerar que lo ha creado ni que lo ha hecho — [al ser concreto] —, aunque también esto nos dé una prueba de Él, sino que aquélla — [la prueba por la simple idea de ser] — es más sólida y más elevada» [3].

Desgraciadamente, Avicena no ha desarrollado el argumento ontológico, pues de ello se trata, con la riqueza de matices con que se ha extendido en otros puntos de su filosofía. La causa de ello es la siguiente: los hombres corrientes, dice Avicena, deben

1 *Išārāt*, pp. 144-145.
2 Idem, p. 146.
3 Idem, id.

alcanzar la prueba de la existencia de Dios a través de las cosas concretas y sensibles, *per ea quae facta sunt* — diríamos nosotros —, y por esto la filosofía, que va dirigida a todos los hombres en general, sólo utiliza estas pruebas. Pero los sabios tienen un camino más alto y más elevado para llegar a esta prueba prescindiendo del testimonio que los seres dan del ser, para alcanzarla por el simple análisis de *lo que es el Ser*. Pero como esta prueba queda reservada a los sabios no es preciso desarrollarla en la filosofía. Y aún puntualiza Avicena: «Encuentro [sobre lo que acabamos de hablar] algo semejante en el *Libro Divino* [cuando dice]: *Haremos aparecer nuestros signos en las diferentes regiones y en ellos mismos*. Esto es — creo yo — la regla para la gente vulgar. Pero después sigue *el Libro: ¿Acaso no te es suficiente que tu Señor rinda testimonio de todas las cosas?* [1]. Esto — creo yo — es la regla para los justos *(ṣiddīqūn)* que recurren al testimonio de Él y no al testimonio sobre Él» [2]. La intención de alcanzar la prueba de la existencia de Dios por el simple análisis de la idea de ser está bien clara. Por esto hemos creído que era de gran interés investigar las fuentes de las cuales pudiera proceder este feliz hallazgo de Avicena.

### 2. — *No aparece en otros filósofos anteriores a Avicena.*

Aunque no era éste nuestro propósito, y además de que, por no haber contado esta vez con medios suficientes para estudiarlo, pensemos volver de nuevo sobre ello, sin embargo, hemos intentado encontrar los posibles antecedentes de esta concepción aviceniana. Indudablemente, en fuentes griegas no se encuentra; ninguna duda material puede haber sobre esto, pues la mayoría de los autores griegos han sido estudiados hasta agotarlos. Además, los presupuestos sobre los que se levanta el argumento ontológico son algo muy distante del modo de pensar propio de los griegos.

[1] *Alcorán*, XLI, 53.
[2] *Išārāt*, pp. 146-147.

Tampoco en la *Pseudo Teología de Aristóteles* [1], que tanto utilizó Avicena, hemos encontrado esta idea. Sólo nos quedan los dos grandes filósofos musulmanes anteriores a él: al-Kindī y al-Fārābī. En el primero, por cierto hasta ahora deficientemente estudiado, no hemos encontrado nada en los escasos materiales que hemos podido utilizar. En el segundo tampoco.

Algunos autores han querido atribuir a al-Fārābī el punto de partida para llegar a este famoso argumento, fundándose en algún párrafo del *Fuṣūṣ*, pero este párrafo se presta a varias interpretaciones. El párrafo en cuestión dice así: «Debes mirar al mundo de la creación y allí encontrarás indicios que muestran que ha sido hecho. Y debes [después] alejarte de él y mirar al mundo del ser puro. [Entonces] te das cuenta que es preciso que exista éste por sí mismo, y como conviene que exista por encima [del ser creado] el Ser por esencia. Si consideras el mundo de la creación habrás tomado un camino ascendente; si tomas el camino del Ser Puro, tomarás un camino descendente. Descendiendo sabrás que esto no es aquello, y subiendo sabes que es [lo que quiere decir el Alcorán en este versículo]: *Haremos aparecer nuestros signos en las diferentes regiones y en ellos mismos, hasta que les sea evidente que Él, [el Alcorán], es la Verdad. ¿No te contentas con que tu Señor dé testimonio de todas las cosas?* Cuando conoces primero la verdad, conoces la verdad y lo que no es la verdad; pero si tú conoces primero lo falso, conoces lo falso y no conoces la verdad» [2].

Al parecer, en esta explicación de al-Fārābī se trata únicamente de un orden lógico, tal es, por ejemplo, la opinión de la

[1] Se nos ha indicado si acaso pudiese remontarse esta concepción al *Liber de causis*. Desde luego, nosotros no hemos encontrado allí esta doctrina; además, al parecer, el *Liber de causis* es muy posterior, en la versión que fué traducida al latín, a Avicena. Según el P. Alonso, S. J., el *Liber de causis* es obra del propio Juan Hispano, y tiene como fuente principal la Στοιχείωσις Θεολογική de Proclo. Así que si algo hubiese semejante a la teoría aviceniana en el *Liber de causis*, sería imitado de Avicena, a quien conocía Juan Hispano, y no viceversa. (Cf. M. Alonso, S. J., *Las fuentes literarias del «Liber de causis»*, apud Al-Andalus, vol. X, [1945], pp. 350 ss.)

[2] *Fuṣūṣ*, párrafos 17-18, ed. en el vol. *Kitāb al-Maŷmūᶜ*, Cairo 1325 (1907), pp. 139-140.

señorita Goichon [1]. Se sube de las criaturas al Creador como del particular se pasa al universal. El espíritu pasa del conocimiento del mundo sensible al conocimiento del Ser Necesario, cuya existencia está postulada por los seres creados, que son estrictamente posibles. Es el argumento paulino: conocemos a Dios, *per ea quae facta sunt*. La discusión se plantearía al entender la segunda proposición de al-Fārābī. La señorita Goichon [2] la entiende en el sentido de que cuando el espíritu humano está ya en posesión del conocimiento del mundo abstracto después de haber llegado a conocerlo a través de lo sensible, entonces desciende lógicamente de lo superior a lo inferior, del universal al particular, de Dios a las criaturas.

Sin embargo, a nuestro juicio, esto no es así de claro; las dos proposiciones están unidas en árabe por la partícula *wa* que tiene un sentido muy vago que a veces es algo más que simplemente copulativo. Por esto, lo mismo puede entenderse *se sube de las criaturas a Dios y se baja de Dios a las criaturas* en sentido de dos caminos paralelos, que en el sentido de una cosecución lógica. Pero aparte de esto, el que los dos caminos se pongan uno tras el otro, y en ese orden, parece indicar que al-Fārābī los relacionaba de algún modo.

Pero en Avicena, que es lo que ahora nos importa, ocurre todo lo contrario. Avicena nos habla claramente de dos vías para llegar a Dios: *una por las criaturas*, que nos descubren al Ser del que han recibido el ser; y otra *por el análisis de lo que sea el Ser Necesario*, aunque sólo la indique y no la desarrolle. Y tan independientes son entre sí, que una es para todos los hombres en general, y la otra sólo para los sabios. Y no se trata en modo alguno que se llegue primero al concepto de Ser Necesario por el primer camino y luego se descienda desde Él a las criaturas, sino que ambas son dos vías completamente diferentes. Y más aún, que *el camino más sólido y más elevado* es el que parte de la propia idea de Dios, textualmente, *de la con-*

[1] *La distinction de l'essence et de l'existence d'après Ibn Sīnā* (Avicenne), Desclée, Paris 1937, pp. 336-338.

[2] Idem, id.

*sideración de la disposición del ser en sí (ḥāl al-wuŷūd).* — Del ser en general *(wuŷūd)* y no del ente *(mawŷūd).*

### 3. — *Sólo aparece en las últimas obras de Avicena.*

En el *Šifā'* y en el *Naŷāt* al tratar de estos problemas no encontramos nada semejante; hay algunas afirmaciones, como «el Ser Necesario es el ser que sería contradictorio suponer como no-existente» [1]. O «es contradictorio que la Necesidad de su Ser [del Ser de Dios] le venga de otro» [2]. Estas afirmaciones, tomadas aisladamente, se acercan un tanto a los supuestos sobre los que se levanta el argumento ontológico; pero estos mismos textos, tomados dentro de sus contextos respectivos, pueden sólo querer decir que, habiendo supuesto por hipótesis que el Ser Necesario es aquel que existe sin necesidad de otro y sólo por sí mismo, sería contradictorio concluir en alguna proposición lo contrario.

En nuestra opinión, la clave de esta omisión está en la evolución del pensamiento de Avicena. El texto en que se nos presenta el camino hacia los supuestos del argumento ontológico está en los *Išārāt,* y en esta obra se nota el alejamiento cada vez más pronunciado en Avicena de sus primitivos puntos de partida. Para confirmarnos más en esta opinión, en el mismo prólogo del *Manṭiq al-mašriqiyyīn* nos dice que intenta buscar una filosofía oriental, y este nombre de filosofía oriental quiere decir que lo que se busca es un alejamiento de sus maestros griegos [3]. Nada más natural que querer romper entonces con los viejos argumentos griegos sobre la existencia de Dios que, en general, no han dicho gran cosa a la mayoría de los cristianos y de los musulmanes, pese a Santo Tomás y a Averroes. Recordemos cómo ya desde Duns Scoto a Suárez, se empieza a de-

1 *Naŷāt*, p. 366.

2 Idem, p. 368.

3 Cf. en nuestra tesis doctoral el último capítulo sobre Avicena y la mística, y Nallino, *Filosofia «orientale» od «illuminativa» d'Avicena?*, pub. en *Revista degli Studi Orientali*, 1925, pp. 433-467.

cir que las cinco vías aisladas no demuestran gran cosa; pensemos en la prueba *ab simultaneo*, en el desprecio de la mística por todas ellas y en el de tantos otros filósofos, por lo general, precisamente, hombres de fe. El mismo Manuel Kant ya apuntó agudamente, cómo bajo las pruebas de la existencia de Dios calcadas de los griegos por los occidentales, éstos habían ocultado el viejo argumento ontológico. No estaría tampoco de más advertir, aunque por no ser éste su lugar pensemos volver alguna vez sobre ello, que la existencia de Dios como postulado de la razón práctica, tal como lo expone Kant en la *Fundamentación de la Metafísica de las Costumbres*, valedero para el creyente y no para el impío — el insensato, que hubiera dicho San Anselmo —, encierra también dentro de sí la vieja prueba que se mueve sobre los supuestos del argumento ontológico.

*4. — Esta concepción venía ya preparada por otras doctrinas de Avicena.*

Como antes hemos señalado, Avicena no ha desarrollado esta prueba en modo alguno; lo único que hacía era abrir el camino para que se intentase la prueba, ya que para él era tan evidente que ni siquiera necesitaba esto. Sin embargo, esta concepción no es una doctrina rara e insólita dentro de su filosofía; hay ciertas teorías que se mueven dentro de estos mismos supuestos filosóficos. Así, por ejemplo, el célebre *argumento del hombre volante* — en cierto modo semejante a la estatua del abate Condillac y más aún al *cogito* cartesiano —. Imaginemos por un momento — dice Avicena — un hombre «creado de un golpe y creado perfectamente, pero cuyos ojos están velados y no puede ver las cosas exteriores. [Además], fué creado sosteniéndose en el aire [o mejor] en el vacío, para que no le rozase la resistencia del aire, y que la hubiera podido sentir. Sus miembros están separados y no pueden juntarse ni tocarse. Después reflexiona y se pregunta si su propia existencia está probada; sin duda alguna afirmará que existe..:» [1]. Luego el

[1] *Šifā'*, I, p. 281. En los *Išārāt*, 119, aparece el mismo ejemplo.

hombre puede llegar a la idea de ser sin tener que partir de las cosas sensibles, de los entes. Y aunque *el hombre volante* no parte después de aquí para deducir de la idea indubitable de su propia existencia, la existencia del *Ser Perfecto*, hubiera podido hacerlo en cuanto hubiera considerado que su ser necesitaba una causa para existir. Y desde luego, un hombre en las condiciones que lo coloca Avicena hubiera tenido que deducirlo de su propia existencia [1].

Ahora bien, si Avicena admite que el hombre puede conocer su existencia con sólo el acto mental que le dice que él vive, prescindiendo de todo lo sensible, ¿acaso no podía admitir también que de la simple idea mental de *lo que es el ser* se pudiese partir para probar la existencia de un *Ser Perfectísimo*? Creemos que cualquier escrúpulo fundamentado en la estructura y conexión misma del pensamiento de Avicena es después de esto absurda y ridícula.

### 5. — *Se trata del argumento ontológico y no de una iluminación.*

Quedaría, pudiera aún argumentarse, otra solución. *Ṣiddīqūn* — los santos — quiere decir los hombres justos por su veracidad y su fidelidad a las inspiraciones recibidas [2]. Aquí los *ṣiddīqūn* serían los hombres que habiendo dominado los apetitos inferiores pueden ya recibir la iluminación del *Intelecto Agente* y utilizarla rectamente. Este camino sería entonces una iluminación. Mientras por la primera vía tendríamos un conocimiento de Dios *adquirido por abstracción*, aquí tendríamos un conocimiento, *o no adquirido* (innato), o *adquirido directamente*. Esta es la opinión, por ejemplo, de la señorita Goichon [3].

Pero toda esta explicación no llega a convencernos totalmente. En primer lugar, parte de una interpretación literalista

1 Es un poco la postura existencialista, claro está que desde otros supuestos, aunque valdría la pena hacer la comparación con el planteamiento de estos problemas en la filosofía llamada existencial.

2 Massignon, *Al-Hallaj*, París 1922, pp. 738-740 y 685-686.

3 *Op. cit.*, pp. 338-340.

del término *ṣiddīqūn*, que puede estar más o menos fundamentada, pero que por sí sola es incapaz de resolver el problema. En segundo lugar, prescinde de que Avicena habla literalmente de que se trata de *un camino discursivo*, y una iluminación o una idea innata no son caminos de ningún modo. En una iluminación o en una idea innata no alcanzamos nada por un desarrollo racional, sino que se nos da algo sin más. Y en tercer lugar, si admitiésemos este supuesto, esta idea la tendríamos, o bien por iluminación, o bien por ser una idea innata. Avicena rechaza con toda fuerza el innatismo de las ideas; no nos queda otra solución que admitir que se adquiere de un modo directo, es decir, que sea iluminada por Dios. Esto podría ser así posible dentro del sistema de Avicena, pero entonces éste no nos la hubiera presentado como un camino para llegar a la prueba de la existencia de Dios, pues estaríamos en un círculo vicioso: se quiere probar la existencia de Dios por la idea de ser, y se afirma a renglón seguido que la idea de *ser perfectísimo* la poseemos porque el mismo Dios nos la da por medio de una iluminación. Como todo esto resulta muy complicado, no nos queda más remedio que aceptar nuestra interpretación y admitir que Avicena plantea por vez primera en la filosofía los supuestos en que se apoya el acceso al argumento ontológico [1].

MIGUEL CRUZ HERNÁNDEZ.

[1] De la influencia de las doctrinas de Avicena en el pensamiento occidental, nos ocupamos en un extenso trabajo actualmente en plan de redacción definitiva.

# ALGO NUEVO SOBRE IBN QUZMĀN [1]

En el *JRAS*, 1944, partes 3 y 4, pp. 105-118, apareció una mala traducción inglesa de un artículo de E. Lévi-Provençal titulado *Du nouveau sur Ibn Quzmān*, publicado en el *Bulletin de l'Institut français d'Archéologie orientale*, Cairo, vol. XLIV (1944), y reimpreso en Al-Andalus, IX (1944), 347-369.

El único dato nuevo que aparece en este artículo es el siguiente: Ibn Saʿīd al-Magribī, el menos de fiar de los cinco historiadores que mencionaron a Ibn Quzmān en sus obras (cf. mis artículos *Biographische Fragmente über Ibn Quzmān* en *Der Islam*, XXV [1938], 101-133, y *Die Aftasiden von Badajoz*, *ibid.*, XXVI [1940], 16-48), hace una distinción, basada en la autoridad de al-Ḥiŷārī, entre un Ibn Quzmān, el *más viejo*, y un Ibn Quzmān, el *más joven*. El primero sería el visir de

[1] [El original inglés de este pequeño artículo ha sido ya publicado no menos de tres veces: en *Speculum*, XXI (1946), pp. 498-499; en *Thought*, XXI (1946), pp. 574-576, y, algo modificado, en el reciente libro del autor, *Hispano-Arabic Poetry and its relations with the old Provençal Troubadours*, Baltimore 1946, pp. 314-15 (nota 66). El señor Nykl nos ha pedido, sin embargo, su inclusión, como respuesta al trabajo del prof. E. Lévi-Provençal titulado *Du nouveau sur Ibn Quzmān*, que también reprodujimos (Al-Andalus, IX [1944], pp. 347-349) del *Bulletin de l'Institut français d'Archéologie Orientale*, Cairo, vol. XLIV (1944), y que asimismo había sido publicado en inglés en el *JRAS*, 1944, partes 3 y 4, pp. 105-118. Como el señor Nykl estima (*Hispano-Arabic Poetry*, página 314, líneas 20-21) que reimprimimos este último trabajo «with obvious delight», tenemos también sumo gusto en someter el suyo al juicio imparcial de los lectores españoles. — *N. de la R.*]

ᶜUmar al-Mutawakkil de Badajoz; el segundo, el famoso *zaŷŷāl*, cuyo *Cancionero* publiqué en Madrid en 1933, con transcripción y traducción parcial española. Se nos dice que Lévi-Provençal encontró este pasaje en el ejemplar autógrafo del *Mugrib* de Ibn Saᶜīd, en la *Dār al-kutub al-miṣriyya*, en 1938.

Esta información no era nueva para mí, ya que G. S. Colin, en enero de 1939, en París, me mostró el pequeño fragmento, de una página, como destinado a ser publicado en su edición filológica, ha tiempo anunciada, del *dīwān* de Ibn Quzmān. Y me habló también del vocablo *juṣā* (en el *zaŷal* nº XXXVIII), que, si se interpreta literalmente, indicaría que Ibn Quzmān, el *más joven*, no había nacido aún en 1086.

Lévi-Provençal utiliza muy concienzudamente mi edición de los fragmentos biográficos y sigue mi cronología, hasta el punto de colocar primero a Ibn Jāqān en vez de a Ibn Bassām. Olvida mencionar mi última frase: «Toda observación crítica, en especial tocante al texto V, que no está claro en algunos lugares, será tomada en consideración en la traducción que me reservo para más tarde». También olvida decirnos cuál es la relación de al-Ḥiŷārī con Ibn Bassām, al-Fatḥ ibn Jāqān e Ibn Saᶜīd. Al-Ḥiŷārī (nacido *ca* 500/1106-07, muerto en 550/1155), no pudo conocer personalmente al Ibn Quzmān que llama el *más viejo;* pero sí al *zaŷŷāl*, cuyo espíritu, como el suyo, era «inquieto» *(tawwāqa* y no *bawwāqa*, como prefiere leer Dozy). Es significativo que sólo cite un dístico en árabe clásico y tres líneas de un elogio a Yaḥyà ibn Gāniya (muerto en 543/1148). Nos gustaría conocer de dónde sacaron Ibn al-Abbār (asesinado en 658/1260) e Ibn al-Jaṭīb (asesinado en 776/1374) el gran número de versos y composiciones en prosa que hicieron creer a Dozy que todas ellas constituían el esfuerzo de una sola persona, es decir, la del autor de los *zaŷals*, contra la opinión de Von Rosen, que había supuesto se trataba de dos personas distintas. Posteriormente, Brockelmann se adhirió al parecer de Von Rosen, en tanto que C. F. Seybold siguió a Dozy. Ahora parece estar claro que el Ibn Quzmān mencionado por Ibn Bassām en su *Ḏajīra*, y por Ibn Jāqān en los *Qalā'id*, es distinto del compositor de los *zaŷals*. Lo que falta por explicar es cómo Ibn al-

Abbār y más tarde Ibn al-Jaṭīb se las arreglaron para hacer una especie de retrato compuesto. Es posible que los versos *muŷūn* contenidos en el artículo de Ibn Bassām en la *Ḏajīra* estén relacionados con ello.

El resto del artículo de Lévi-Provençal está plagado de apreciaciones equivocadas. Contrariamente a lo que dice Lévi-Provençal, todos los juicios críticos, en número de nueve, de m trabajo (añádase: K. Z. Mlaker, en *WZKM* [1934], 312-313), no solamente fueron favorables, sino que algunos de ellos podrían ser considerados como muy favorables. La única excepción fué, *et pour cause*, la de G. S. Colin.

En mi Prólogo al *Cancionero de Aben Guzmán*, expuse, extensa y claramente, que el estudio filológico del *dīwān* lo estaba preparando G. S. Colin. Los críticos estaban perfectamente enterados de esto. Uno de ellos, R. Hartmann, en el *Göttingische Gelehrte Anzeigen*, CXCVII (1933), 491, expuso la cuestión con mucha exactitud: «Una vez que esté lista la edición de Colin, surgirá para los arabistas la tarea de completar y de retocar el cuadro esbozado por Nykl. En este aspecto — y él mismo, más que nadie, está convencido de ello —, habrá todavía mucho que hacer, que él tal vez prefiera dejar para otros. Sin embargo, a mi parecer, tales trabajos no cambiarán mucho las grandes líneas trazadas por él. Pero aun así, él ha realizado, efectivamente, la tarea que se había propuesto». Una opinión semejante es la de Fehīm Bajraktarević. Cf. *Encyclopaedia of Islam*, Supplement, *s. v.* Ibn Kuzmān. Para más detalles me remito a mis *Troubadour Studies*, Cambridge 1944, y a mi reseña en *Speculum*, XX (1945), 252-258.

No tengo por costumbre hacer observaciones desdeñosas cuando corrijo errores o añado información; como ejemplo de ello pudiera citar mis correcciones a los errores cometidos por Lévi-Provençal en las inscripciones de la Alhambra (cf. Al-Andalus, IV [1936], pp. 174-194), o a los de Palmer en su traducción del *Qur'ān* (cf. *JAOS*, LVI [1936], 77-84). Las numerosas equivocaciones últimamente mencionadas fueron reimpresas por dos veces en los Textos de Oxford, y confío que se tendrán en cuenta cuando se imprima la nueva edición.

La traducción dada por Lévi-Provençal al verso que empieza por *wa taŷallalū* (no *taḥallalū)* es incorrecta; pudo encontrar una mejor, aunque no enteramente exacta, en Pérès, *La poésie andalouse en arabe classique au XI^e siècle*. En cuanto a mi «rapide initiation préalable» en la lengua árabe y, especialmente, en el *Qur'ān* y en la poesía, empezó en 1903, cuando Lévi-Provençal tenía, aproximadamente, diez años, y García Gómez aún no había nacido.

A. R. Nykl.

Cambridge, Mass.

TRADUCCIÓN DE JOSÉ VÁZQUEZ RUIZ

# CRÓNICA ARQUEOLÓGICA DE LA ESPAÑA MUSULMANA

## XX

SUMARIO: *La portada de San Esteban en la mezquita de Córdoba*, por L. T. B. — *La inscripción fundacional de la mezquita de Ibn ʿAdabbas en Sevilla*, por Manuel Ocaña Jiménez. — *El baño de la judería en Baza*, por Manuel Gómez-Moreno. — *La inscripción de la pila árabe de Santander*, por Emilio García Gómez. — *Los restos de la casa árabe de la placeta de Villamena en Granada*, por Jesús Bermúdez Pareja. — *Los adarves de las ciudades hispanomusulmanas*, por Leopoldo Torres Balbás.

### LA PORTADA DE SAN ESTEBAN EN LA MEZQUITA DE CÓRDOBA

La portada de San Esteban es la más antigua que se conserva en la gran mezquita cordobesa. Ábrese en el centro del muro que limita a occidente el primitivo oratorio, construído por ʿAbd al-Raḥmān I en 169 – 170 = 785 – 786. Una inscripción en caracteres cúficos rebordea el tímpano de su arco de descarga. Dice, traducida, que el emir Muḥammad (238 = 852 – 273 = 886) ordenó reconstruir o restaurar — *bunyān* — lo que juzgó necesario en la mezquita y su consolidación, obras terminadas en el año 241 = 855 [1], es decir, en los

[1] E. Lévi-Provençal, *Inscriptions arabes d'Espagne*, texto (Leiden-París 1931), pp. 1-2.

comienzos del gobierno de ese príncipe. Del lugar donde está colocado el letrero puede deducirse que las obras finales fueron las de este ingreso, cuya importancia es grande, por haber servido de modelo a todos los restantes de la mezquita, incluso a los de la última ampliación de Almanzor en la fachada oriental (377 = 987 – 988), y hasta a la puerta del Perdón, construída en 1377, y por estar en él, y en el lienzo de muro en que se abre, las más antiguas decoraciones de arte musulmán conservadas en España. Lo mismo que en los sucesivos aumentos del edificio no se hizo más que repetir la estructura de las arquerías interiores, el modelo de portada quedó fijado para el siglo y medio siguiente, desde la construcción de ésta de San Esteban. Por el sentido tradicional de los artífices que en ella trabajaron y por su inspiración constante en las obras más cercanas, la mezquita, labrada en el transcurso de dos siglos, posee gran unidad.

En torno al viejo ingreso surgen una serie de complicados problemas, cuya solución dificulta el haber desaparecido gran parte de su decorado y hallarse muy corroído casi todo lo que resta. A su estudio contribuye don Rafael Castejón con un artículo, pretexto para la redacción de estas páginas [1].

En las mismas de la *Crónica* expuse hace algún tiempo el primero de los problemas suscitados al analizar la portada. Varios textos de escritores árabes del siglo X — sabida es su costumbre de copiarse unos a otros —, hallados por Lévi-Provençal no hace muchos años, dicen que la primitiva mezquita, la de ᶜAbd al-Raḥmān I, era de nueve naves, y que el segundo emir de ese nombre añadió, a más de la ampliación meridional, una nave a oriente y otra a occidente, con lo que quedó con las once que ahora tiene. De ser ciertos estos datos, la portada de San Esteban se habría construído en el año 241 = 885, en un muro nuevo. En la citada ocasión dije las razones que obligan a rechazar la interpretación dada a esos textos del siglo X. Todas

[1] *La portada de Mohamed I (Puerta de San Esteban) en la gran Mezquita de Córdoba*, por Rafael Castejón y Martínez de Arizala, apud *Boletín de la Real Academia de Ciencias, Bellas Letras y Nobles Artes de Córdoba*, año XV, 1944, pp. 491-509.

*Cordoba.* — Mezquita mayor. Portada de San Esteban. (Siglos VIII y IX.)

Fot. Mas.

*Espalato* (Dalmacia). — Palacio de Diocleciano. Puerta Aurea. (Años 303-305).

siguen válidas aún, por lo que creo que el muro que cierra la primitiva mezquita a poniente se levanta en el mismo lugar que ocupó desde su fundación por ʿAbd al-Raḥmān I [1].

La portada está en el centro de un lienzo de muro limitado por dos robustos contrafuertes. La puerta tiene dintel despezado, de dovelas convergentes, en parte renovado. Le descarga un arco de herradura, ciego, algo saliente respecto a la puerta, en cuyo dovelaje, de juntas radiales, alternan, en su parte central, la piedra y cuatro hiladas de ladrillo puestos de canto, mientras que los arranques, pétreos, como todo el resto de la fachada entre los contrafuertes, están enjarjados. Rebordea el trasdós del arco, cuyas impostas son de nacela, una arquivolta decorada, que se prolonga para formar alfiz. Separa dintel y tímpano una faja horizontal saliente, en la que se labró la inscripción histórica aludida, que prosigue contorneando el intradós del arco. En el tímpano están hoy a la vista los sillares de piedra que lo forman, ocultos sin duda originariamente por una decoración, tal vez pintada, como la que hay en otras puertas posteriores del mismo edificio.

Sobre el alfiz hubo tres pequeños arquillos ciegos de herradura, con impostas de nacela, de los que apenas si queda más que la huella en el muro, y uno de los paños rectangulares de decoración entre las jambas de dos de ellos. Por encima, el muro muestra sus sillares también muy desgastados, a pesar de la protección de un guardapolvo, volado sobre modillones de lóbulos tangentes, lisos, con faja saliente en el eje, que sólo se extiende al ancho de la portada. Rebordea el tablero de piedra sobre los

1 *Nuevos datos documentales sobre la construcción de la Mezquita de Córdoba en el reinado de ʿAbd al Raḥmān II,* por L. T. B., apud *Crónica Arqueológica de la España Musulmana,* IX (Al-Andalus, VI, [1941], pp. 411-422). Es interesante e ingeniosa la hipótesis de Castejón, en su intento de conciliar los datos documentales y los que revela la observación del edificio: «se podrá suponer que las dos naves extremas... estaban construídas desde tiempos de ʿAbd al-Raḥmān I, pero no comunicaban con el resto del oratorio, porque sirvieran de galerías de mujeres, por ejemplo, y que ʿAbd al-Raḥmān II las habilitara para incorporarlas a la sala de oración, puesto que dispuso de otro modo las galerías de mujeres». Idéntica hipótesis había imaginado don Manuel Gómez-Moreno para resolver el problema.

modillones la moldura recta que forma el remate de los muros de toda la mezquita, y encima se recortan las almenas de coronación.

Los paños de muro laterales, a uno y otro lado de la puerta, están remetidos, aunque no tanto como ésta. Las partes bajas se recalzaron hace pocos años. A la altura del arco de descarga hay, a cada lado, un hueco ciego, decorativo, labrado su trasdós en forma escalonada, mientras el intradós — todo ello está medio destruído y muy corroídas por la humedad las partes conservadas — se dispone en forma de pequeño dintel. Apea a éstos un modillón de lóbulos a cada lado, paralelos al muro, en la misma disposición que los que, por su influjo, hay en las puertas de las ampliaciones de al-Ḥakam II y Almanzor. Toda la guarnición de los huecos, que sobresale al plano del arco de descarga del ingreso, estuvo cubierta de ataurique, lo mismo que los paños remetidos que hay a un lado y otro del escalonado de los huecos ciegos, y el frente de los modillones.

Por encima, el muro avanza al plano del arco de descarga y de la coronación de los huecos ciegos. En el eje de cada uno de éstos se abre una ventana rectangular, con celosías caladas de mármol blanco, de traza clásica — pueden ser romanas o visigodas, aprovechadas —. Los sillares que hay en torno de ellas muestran restos de decoración vegetal muy perdida y de escaso relieve [1], en contraste con la de los paños inferiores, más resaltada sobre el plano de fondo.

Cobija cada ventana un arco ciego, de herradura, prolongado en proporción de $^1/_2$ a $^1/_3$ de su radio. Su curvatura se aprecia sobre todo en el de la izquierda, así como el arranque de uno de los hombros, que limita el ornato del tímpano. Están estos arcos ciegos sobre unas fajas horizontales decoradas, interrumpidas por las ventanas. En la del de la derecha hay una decoración como de pequeños arquillos trilobulados, con otros semejantes

[1] La primera impresión es que las ventanas se abrieron cortando el decorado, pero un examen detenido permite ver restos de las fajas que recuadraban, a ambos lados de cada una y en su parte baja, los paños rectangulares decorados que las flanqueaban. Estos paños se corresponden con los comprendidos entre las jambas de los tres arquillos ciegos sobre el arco de descarga.

dentro de ellos y algunas hojas intermedias. La faja bajo el arco ciego de herradura de la izquierda se adorna con un tallo cilíndrico que dibuja roleos, en cuyo interior se ven hojas de cinco foliolos. Sobre esas fajas y dentro del arco de herradura, hay, en los costados, un lóbulo semicircular a cada lado.

*Cordoba.* — Mezquita mayor. Portada de San Esteban. Decoración de ataurique a la izquierda, en la parte alta. (Años 169-170 = 785-786).

Dibujo de Rafael de la Hoz Arderíus.

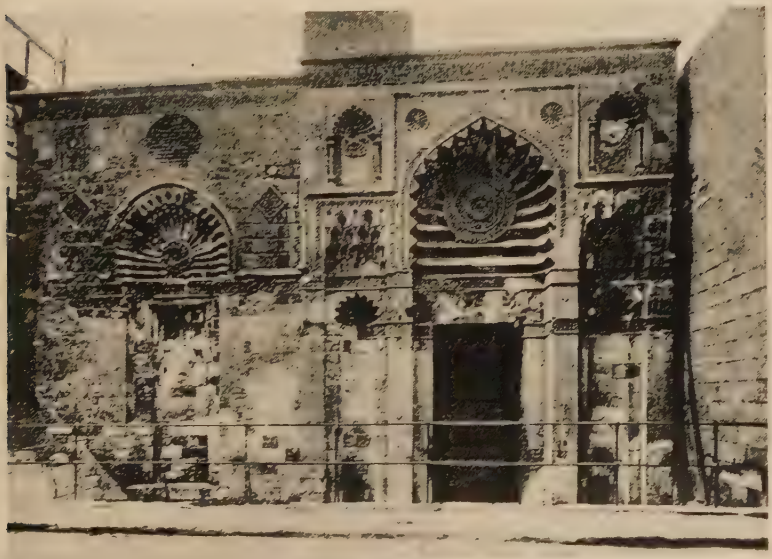
Otro existe inmediato, en el de la derecha, que al quedar interrumpido por la destrucción del ornato, queda sin justificar su papel en éste. Interrumpen la decoración unas molduras muy deterioradas, a modo de impostas, que rebordean la parte inferior del dintel de las ventanas. Esas molduras horizontales — falta por completo la del hueco de la izquierda, aunque se ve su huella y no puede apreciarse la sección del de la derecha, por lo desgastada — corresponden a la que limita horizontalmente

el tímpano del arco de descarga de la puerta, en la que se talló parte de la inscripción con la fecha. Los huecos ciegos, escalonados bajo las ventanas, también tienen impostas semejantes, situadas casi a la misma altura que la epigráfica aludida.

En el arco grande sobre la puerta y en los laterales altos, también ciegos, como se dijo, esas impostas están a la altura de su diámetro horizontal. De los tímpanos de los últimos ha desaparecido la decoración que tuvieron, por lo que ignoramos si los lóbulos seguirían por encima de la imposta, formando arcos ciegos. Es probable, por su existencia sobre las ventanas de las otras portadas de la Mezquita, inspiradas directamente en ésta, aunque en ellas los lóbulos arrancan sobre las impostas, situadas, como en la puerta de San Esteban, encima de las ventanas, y vuelan sobre columnillas que en la de San Esteban no existen. Véase, por ejemplo, la portada de la ampliación de al-Ḥakam II, la más meridional de la fachada de occidente. Llegó a fines del siglo XIX muy mutilada, y don Ricardo Velázquez la restauró radicalmente, dejándola como nueva. Pero en las líneas generales creo que responde a su disposición primitiva. Ofrece algunas novedades respecto de la de San Esteban, como son: mayores riqueza decorativa, relieve y acuse de todos sus elementos; arcos entrecruzados sobre el de descarga y de lóbulos decorativos, en los huecos altos de los costados que, como se dijo, tal vez existieron en su modelo. En esa portada de al-Ḥakam II, lo mismo que en las de Almanzor, hay sendas puertas ciegas, adinteladas, cuya autenticidad acreditan las dovelas primitivas que en ellos quedan, bajo las fajas o impostas de los huecos laterales. Tal vez los hubo en la portada de San Esteban. Recalzado modernamente casi todo el muro en esa parte, no es posible comprobarlo.

Castejón da noticia en su artículo de varias restauraciones de la portada del siglo IX, justificadas por la mala calidad de la piedra empleada — una caliza miocena fosilífera que se descompone fácilmente con la humedad — y por estar en la fachada más combatida por los temporales. Como las restantes de la mezquita, llegó a la última decena del siglo XIX con todo su frente oculto por un emparchado, que se enjabelgaba periódica-

*Sbeitla* (Túnez). — Puerta del Capitolio, construída en el reinado de Antonino Pío. (Años 138-192).



*El Cairo* (Egipto). — Mezquita al-Aqmar. Fachada. (Año 1125).

*Córdoba.* — Mezquita mayor. Puerta de San Esteban. Decoración del paño de la derecha. (Años 169-170 = 785-786).

mente. Tan sólo permanecía visible el arco de herradura, con su arquivolta y alfiz. Se dice en el artículo comentado que don Enrique Romero de Torres ha encontrado en las actas capitulares testimonio de una restauración de la puerta en el siglo XVII. Hacia 1860, afirma Castejón, la restauró de nuevo don Rafael de Luque. Supone que el reparo debió de limitarse a la parte entonces visible, es decir, al arco y a su recuadro y a la sustitución de los arranques enjarjados de aquél. Finalmente, en 1895, siendo don Ricardo Velázquez arquitecto director de la mezquita, el escultor Mateo Inurria, encargado de las obras, rehizo las jambas del arco de descarga, sustituyendo los recalzos de ladrillo y los sillares desgastados, que pueden verse en fotografías anteriores, por otros nuevos, así como la parte inferior y horizontal, y las inmediatas, de la faja resaltada, que forma la arquivolta y el alfiz.

Lo que desde el primer momento llama la atención en esta portada y explica las diversas y antagónicas opiniones emitidas acerca de su ornato, es el contraste entre el del arco de descarga y su recuadro, y el del resto, tanto por el estilo, como por la radical diferencia de conservación. Casi perfecta es la del arco sobre el dintel, cuyo decorado conserva sus aristas vivas, mientras la que cubría los paños laterales y el resto ha desaparecido en gran parte y, los pocos fragmentos que quedan, unos están destrozados y otros carcomidos, al parecer por la acción del agua. Para explicar la diferencia de estilo y conservación, Terrasse supuso que el arco, con sus dovelas de piedra decoradas y las molduras que lo recuadran, fueron restaurados en fecha reciente, en el estilo del Califato [1]. Y Castejón insiste en el mismo juicio y atribuye al arquitecto Luque, hacia 1860, la supuesta reforma.

Las jambas de la puerta de San Esteban y su dintel adovelado sufrieron sin duda una restauración — tal vez la aludida del

[1] *L'art hispano-mauresque des origines au XIII^e siècle*, por Henri Terrasse (París 1932), p. 67.

siglo XVII —, pero la autenticidad del arco de descarga, de su recuadro y del tímpano, y su atribución a la época árabe, son indudables [1]. El excelente estado de conservación de estas partes, las agudas aristas de todo su ornato, en el que el tiempo no ha hecho mella, salvo la falta de pequeños trozos, se explica por el empleo de una piedra de excelente calidad, ya proceda de la misma cantera que la del resto carcomido de la fachada, ya de otra distinta [2]. Una observación detenida del arco de descarga, tanto por su frente como por el interior de la mezquita, pues hasta él calan sus dovelas, y de su alfiz y arquivolta, demuestra el perfecto ajuste de sillares y ladrillos, así como de la inscripción, con delgadas juntas, probablemente de yeso, sin que se vea entre ellos el menor indicio de movimiento posterior a su colocación. Nadie pone en duda la autenticidad del epígrafe, labrado en piedra; la mayoría de las letras de su parte más expuesta a deterioro, por menos protegida, como es la faja horizontal, se conservan en perfecto estado. En los mismos huecos ciegos bajos hay trozos, como son, por ejemplo, en el de la derecha, el paño último de la guarnición escalonada y el triángulo del frente del modillón inmediato al contrafuerte, en los que la decoración aparece casi intacta, lo que demuestra que la calidad de la piedra varía de uno a otro sillar inmediato o que sobre algunos actuaron causas de descomposición que no han afectado a otros próximos.

Además, la pretendida restauración ha de ser anterior a la época en la que don Ricardo Velázquez estuvo encargado de las obras de la mezquita, pues sabemos las por él realizadas. Nadie se atrevería a suponer que en los siglos XVI al XIX, o en 1860, había en Córdoba gentes tan sumamente hábiles y conocedoras del arte hispanomusulmán, capaces de hacer una imitación perfecta y de gran carácter. Pues se podrá discutir la época en que se tallaron las dovelas y molduras inmediatas, pero su adscripción al estilo artístico cordobés de los siglos IX y X

[1] Tal es la opinión de don Manuel Gómez-Moreno.

[2] No se ha hecho el estudio geológico de estas piedras, fundamental para el de la portada. Don Antonio Carbonell debería realizarlo.

no es dudosa. A partir del XI no hay nada que se le parezca en el arte hispanomusulmán ni en el cristiano.

Admitida la autenticidad de la decoración esculpida del arco de descarga, es obligado atenerse para su fecha a la del epígrafe, es decir, al año 241 = 855. La de los lienzos de muros laterales y parte alta, ¿en qué época se labró? Castejón distingue tres etapas decorativas para el ornato de toda la portada: *a)*, huecos ciegos laterales; *b)*, arco de descarga de la puerta, y *c)*, parte alta. Prescinde de la segunda, siguiendo a Terrasse, como se dijo, por suponerla en su totalidad una restauración moderna. De la primera, la de más robusta talla, sostiene ser de la época de Muḥammad I, es decir, contemporánea de la inscripción. Terrasse afirmó su origen helenístico y su parecido

*Córdoba.* — Mezquita mayor. Portada de San Esteban. Decoración de ataurique a la derecha. (Años 169-170 = 785-786.)

Dibujo de Rafael de la Hoz Arderíus.

con la del castillo sirio de Qaṣr al-Abyaḍ y la atribuye, de acuerdo con Hernández Jiménez, a ʿAbd al-Raḥmān I. Para los restos del decorado de la parte superior del muro, Castejón no fija fecha; dice ser más pobre y decadente que la anterior y de época más avanzada.

Dos estilos se distinguen a mi juicio radicalmente en los restos decorativos de la portada: el del arco de descarga con su recuadro, y el del resto, aunque en éste pueden señalarse, como más adelante se expone, varios artistas o talleres. En los huecos ciegos laterales, trasdosados en forma escalonada, prescindiendo

*Córdoba.* — Mezquita mayor. Puerta de San Esteban. Paño decorativo entre las jambas de los arquillos ciegos sobre el alfiz. (Años 169-170 = 785-786.)

Dbujo de Rafael de la Hoz Arderíus.

de las partes de ornato más corroídas, pues dan una falsa impresión de carnosidad y morbidez, producida por su desgaste, se ven dos técnicas en la labra del ataurique. En una, perfectamente visible sobre todo en el sillar más alto del escalonado de la derecha, el ornato está formado por tallos y hojas planas, digitadas estas últimas, que separan incisiones poco profundas. El

ataurique, de torpe traza, no se amontona excesivamente y deja al descubierto en algunos sitios el plano del fondo. Unos cuantos centímetros más abajo — tan sólo los separa una hilada —, en la parte triangular del frente de un modillón, se conserva en buen estado un trozo de decoración, también vegetal, en el que hojas y tallos cubren casi totalmente la superficie, por lo que se destacan netamente sobre el fondo oscuro. Los primeros están hendidos y cada digitación de las hojas tiene un surco ahuecado, por lo que se dibujan en claro los bordes de unos y otras. Una moldura con un motivo vegetal repetido — una hoja casi plana con tres foliolos — recuadra el escalonado.

*Córdoba.* — Mezquita mayor. Dovela del arco de descarga de la puerta de San Esteban. (Año 241 = 855.).

Dib. E. Camps Cazorla. [1]

*Córdoba.*—Mezquita mayor. Portada de San Esteban. Dovela del arco de descarga. (Año 241=855.)

Dib. José Ramón Caso.

En el paño rectangular mejor conservado de los que hay sobre el alfiz del arco de descarga de la puerta, en-

*Córdoba.* — Mezquita mayor. Portada de San Esteban. Decoración del alfiz. (Año 241 = 855.)

tre las jambas de dos de los arcos ciegos, la faja de recuadro se

[1] De *La ornamentación mudéjar toledana*, por Manuel Gómez-Moreno.

adorna con la misma hoja tripartita registrada antes en el escalonado, y las digitaciones de las hojas del paño tienen idéntica labra que las del modillón, pero sus tallos, sin hendir, son finos y cilíndricos.

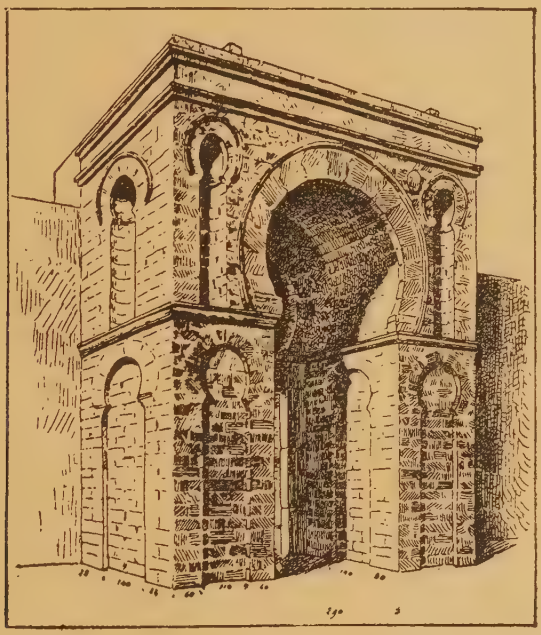
Los restos de decoración que hay en las partes altas de los costados, a los lados de las celosías de las ventanas, son de más escaso relieve que las que están bajo ellas y sobre el alfiz, es decir, su resalte sobre el plano del fondo es menor y están tratadas más en pequeño. Dibujan los arcos ciegos de herradura, los lóbulos laterales en lo alto de las ventanas, la parte superior de la imposta, de la que arrancan aquéllos, y los recuadros de los paños que flanquean esos huecos, fajas de hojas acorazonadas con tallo central. Este ornato procede del repertorio romano y se encuentra, entre otros lugares: en un relieve de la iglesia de Saamasas (Lugo), que Schlunk cree de hacia el año 600; en un fragmento de mármol del Museo Arqueológico de Toledo, con representaciones humanas extraordinariamente bárbaras que recuerdan más otras de los siglos VIII y IX que decoraciones visigodas, y en obras de orfebrería, como algunas de las coronas de Guarrázar.

La decoración de las dovelas y alfiz del arco ciego sobre el dintel, según Gómez-Moreno, guarda «reglas puramente bizantinas, a saber: tallos y hojas hendidos a biseles inflexiblemente, monotonía de formas y ritmo de composición, ajeno a la estructura de los vegetales en que debieron inspirarse» [1]. En efecto, su decoración floral es de una estilización y rigidez completamente metálicas. Se organiza con perfecta simetría a base de tallos hendidos que dibujan curvas sinuosas, de las que salen las hojas digitadas, cubriendo casi totalmente la superficie. El plano inferior está bastante rehundido, por lo que el dibujo se destaca con claridad sobre el fondo oscuro. Las hojas moldéanse por surcos menos profundos y los tallos se cruzan raramente y carecen de enlaces. La arquivolta y el alfiz adórnanse con hojas simétricas contrapeadas, de dos y tres foliolos, no raras, sobre todo estas últimas, en el repertorio

[1] *La ornamentación mudéjar toledana*, por Manuel Gómez-Moreno, p. 7.

decorativo visigodo (por ejemplo, en Quintanilla de las Viñas [Burgos]).

¿De dónde procede la traza general de esta portada de San Esteban, modelo, como ya se dijo, de las restantes de la mezquita? Por su monumentalidad y riqueza decorativa es obra excepcional en el arte islámico anterior al siglo XII. Ni en la arquitectura musulmana de Oriente ni en la del norte africano existe otra que pueda emparejársela. La más semejante es la de la mezquita mayor de Mahdiyya (Túnez), construída en la primera mitad del siglo X, pero carece de ornamentación y no tiene arcos



*Mahdiyya* (Túnez). — Pórtico de entrada a la mezquita mayor. (Primera mitad del siglo X.)

Dibujo de G. Marçais.

ciegos en su parte central, sobre el ingreso [1]. Estos últimos tampoco existen en la portada de la mezquita al-Aqmar (año 1125), en El Cairo, con puerta adintelada y arco de descarga, y dos huecos o nichos ciegos superpuestos, a cada lado.

Terrasse cree la puerta cordobesa de origen sirio, al ver en ella un ejemplo de disposición tripartita: un hueco central y otro a cada lado, y cita los ejemplos de Mchabbak, San Simeón Estilita (Qalʿat Simʿān) y del castillo de Rabat ʿAmmān. Respecto a la guarnición escalonada de los huecos laterales, afirma que si en Siria no hay ejemplo parecido, Egipto conserva, en un friso de yeso de Bahnasa, un recuadro comparable [2]. Y Creswell, sin aludir a la procedencia del esquema de la fachada, señala la semejanza del escalonado cordobés con un ornamento, que reproduce, del gran templo de Palmira (consagrado en el año 32 de J. C.), en el que, dentro de una disposición almenada, hay una gran hoja de acanto [3]. Motivos de decoración escalonados existen también en el palacio de Ujaydir, en el desierto mesopotámico, a 120 kilómetros al sudoeste de Bagdad, construído probablemente hacia 159 = 775 – 776, y en los monumentos rupestres de Petra, en la Nabatea.

Pero donde se encuentran los prototipos más próximos de la portada de San Esteban, es en las de algunos edificios romanos de los últimos tiempos del Imperio, como la Aurea del palacio de Diocleciano en Espalato (Dalmacia), y en arcos e ingresos de ese mismo arte: el del capitolio de Sbeitla (Túnez), por ejemplo [4].

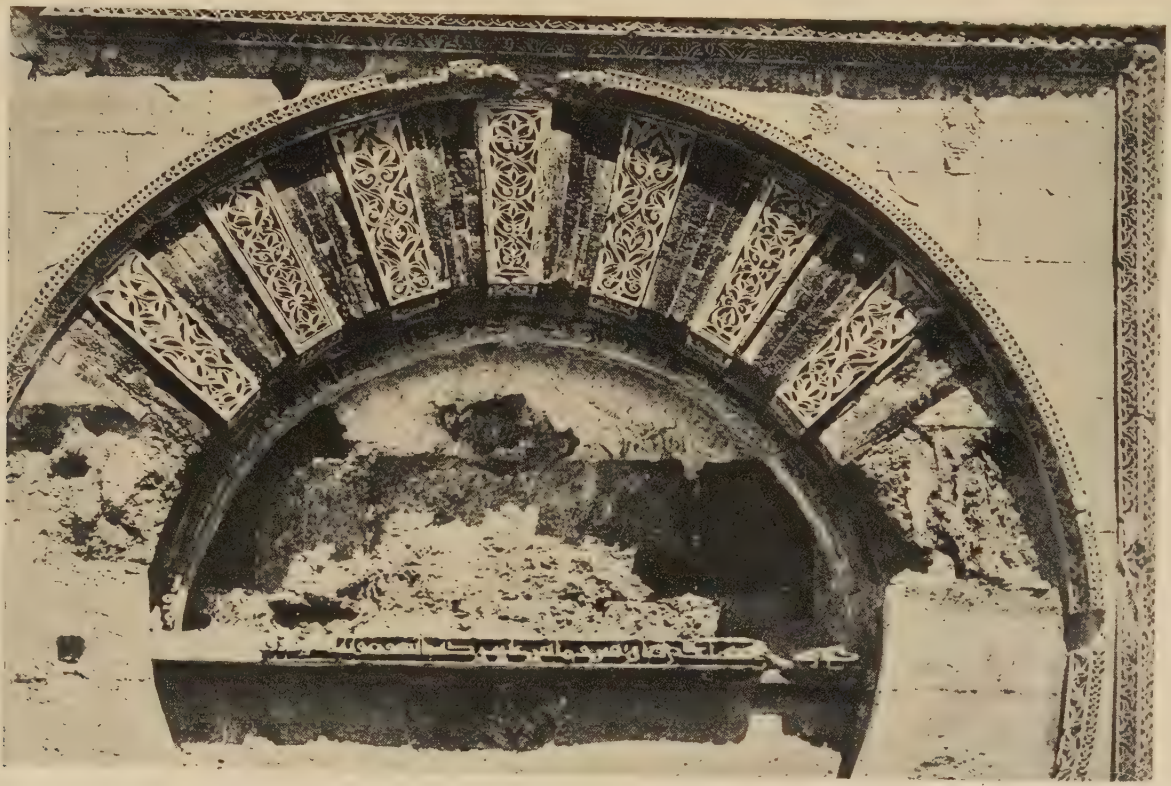
[1] En esta portada de Mahdiyya aparece desdoblado el esquema: en la fachada del pórtico exterior hay un gran arco con dos nichos ciegos, superpuestos, a cada lado, y en la puerta, en su interior, está el dintel con arco de descarga. Se repite esta disposición en la mezquita de Baybārs I, en El Cairo (1266). El mismo esquema, y por tanto, la inspiración romana, se encuentra también en la portada de la madraza y sepulcro de al-Malik al-Ṣāliḥ Ayyūb (1249-1250), en la capital de Egipto.

[2] Terrasse, *L'art hispano-mauresque*, pp. 67-69.

[3] *Early Muslim Architecture*, por K. A. C. Creswell, II (Oxford 1940), p. 156. Creswell, extraordinariamente conciso al tratar de la portada de San Esteban, no se ocupa de la decoración del arco de descarga y de su alfiz.

[4] En Siria pueden citarse, entre otros ejemplos, el arco de Bosra y la fachada

*Córdoba.* — Mezquita mayor. Puerta de San Esteban. Decoración del paño de la izquierda. (Años 169-170 = 785-786.)



*Córdoba.* — Mezquita mayor. Tímpano y arco de descarga de la puerta de San Esteban, con la inscripción del año 241 = 855-856.

La puerta Aurea, de piedra, tiene dintel adovelado; arco de descarga encima, con arquivolta que rebordea su trasdós; nichos superpuestos a los costados y una arquería ciega, decorativa, en la parte alta. Que entre los modelos romanos y el cordobés haya habido otros intermedios en Siria, bizantinos y omeyas, de los que proceda el último, es lo más probable [1]. Los ejemplos citados demuestran cómo los arquitectos musulmanes, lo mismo en Córdoba que en Túnez y en El Cairo, y en épocas distintas, buscaban inspiración para sus creaciones en edificios romanos o derivados de éstos. Los grandes monumentos de la época imperial, abandonados y ruinosos, seguían sirviendo de modelo, siglos después de desaparecer la civilización que los creó [2].

El arco de herradura pudo llegar a la arquitectura cordobesa por un doble camino [3], lo mismo que varias de las formas ana-

del pequeño templo de Iṣ-Ṣanamēn, del año 191 *(Ancient Architecture in Syria,* Section A, Southern Syria, por Howard Crosby Butler [Leiden 1914], pp. 242 y 318).

[1] Ejemplos, en monumentos sirios, de puertas adinteladas con arco de herradura de descarga: baptisterio de Mār Yaʿqūb, en Nisibis, fechado en 359; torre en al-Ṭūba, en la misma región, sin fecha; torre en Šayj ʿAlī Qāsim, a unos cinco kilómetros al nordeste de Ḥamā, del año 605; iglesia de Ruwayḥā, de la misma época, etc. (Creswell, *Early Muslim Architecture,* I [Oxford 1932], p. 138). Abundan los edificios sirios con puertas de igual disposición, pero con arco de medio punto: Qaṣr al-Ḥā'ir (año 728, no lejos de Palmira); torre en ruinas de Ḥalbān, al este de Ḥamā, fechada en 543; iglesias de Khirbit Tezīn, de 585, y de il-Anderīn, etc. (Howard Crosby Butler, *Ancient Architecture in Syria,* Section B, Northern Syria [Leiden 1908], pp. 18, 58 y 205). La puerta del Perdón de la catedral de Córdoba, que, aunque renovada en el siglo XIV, conserva ese esquema, inspiróse también en las puertas anteriores del mismo edificio.

[2] Repetidamente vengo insistiendo en la influencia ejercida por la arquitectura romana sobre la islámica, directamente unas veces, indirecta otras, a través de arquitecturas posteriores.

[3] El arco de herradura se encuentra ya en edificios romanos, pero su empleo en ellos apenas si ha sido señalado. En Oriente cítase como más antiguo el de la puerta del baptisterio de Mār Yaʿqūb, en Nisibis, fechado en 359. Anteriores a la invasión islámica son los siguientes ejemplos sirios: Ḥalbān, Šayj ʿAlī Qasīm, Dayr Simʿān, Ruwayḥā, etc. En Asia Menor: Khoja-Kalesi, Bin Bir Kilise, etc. En la arquitectura musulmana, los arcos del crucero y los que separan las naves de la mezquita mayor de Damasco, exceden ligeramente del semicírculo (Creswell, *The Round Horse-shoe Arch,* apud *Early Muslim Architecture,* I, pp. 137-139).

lizadas: de la arquitectura visigoda española, en la que su uso fué general, o por influencia de Oriente, en donde se presenta casi siempre como caso esporádico, por lo que parece probable provenga de la primera, más cercana y en la que aparece con mayor frecuencia. En los edificios musulmanes españoles que se conservan anteriores a la puerta de San Esteban (arquería interior de la mezquita de Córdoba, de 169 – 170 = 785 – 786; alcazaba de Mérida, construída en 220 = 835), su proporción está más próxima a la del arco de herradura visigodo; el de la puerta de San Esteban es el más antiguo existente cuya curva se prolonga una mitad de su radio bajo el diámetro horizontal, proporción que será en adelante la generalmente usada.

El empleo de hiladas de ladrillo puestas de canto, alternando en un arco con dovelas de piedra, fué de uso general en los últimos tiempos del Imperio romano, más frecuente en el Occidente que en el Oriente mediterráneo. Algo más tarde, lo adoptó la arquitectura bizantina. Desconozco el origen de la disposición, que consiste en alternar en un arco las dovelas lisas y las decoradas. Aparece por primera vez en esta portada de San Esteban, y perdurará en el arte granadino hasta sus últimos tiempos, y en el del norte de África hasta nuestros días.

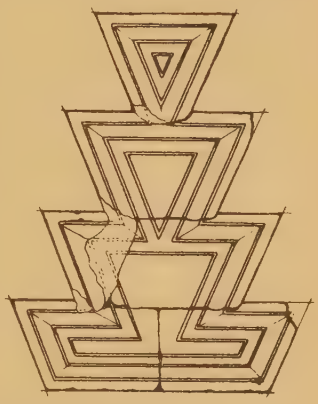
La interpretación de formas de la arquitectura romana por quienes desconocían su función, dió lugar al alfiz, aclimatado y desarrollado en la Península y del que existen ejemplos aislados en la arquitectura islámica de Oriente [1]. Los modillones de lóbulos del guardapolvo de la portada de San Esteban, tienen su precedente en los que hay sobre las columnas de la mezquita de ʿAbd al-Raḥmān I para aumentar la sección horizontal de los pilares que en ellas descansan, aunque con la adición de una feja medial. Unos y otros proceden de la cornisa corintia romana [2], aplicada corrientemente para guardapolvo de las puertas, como en la central del *temenos* del gran templo de Da-

[1] Sobre el origen, difusión y transformaciones del alfiz en España, preparo unas notas.

[2] *Los modillones de lóbulos*, por L. Torres Balbás *(Archivo Español de Arte y Arqueología*, Madrid 1936, pp. 1-62 y 113-149).

masco, en el muro aprovechado para el de la quibla de la mezquita omeya [1].

Si las almenas sirvieron de coronación a los muros de la mezquita de Córdoba, lo mismo que a otras hispanas — Tudela, Almería, Sevilla — fué porque en los castillos de los omeyas se recortaban en idéntico lugar sobre el cielo de Siria. En el palacio de Jirbat Mafjar, junto a Jericó, se ha encontrado alguna con la misma silueta que las españolas [2].



*Jirbat el-Mefjer* (Palestina). — Almena hallada en las excavaciones (105 = 725 - 125 = 743).

Dibujo de Manuel Ocaña Jiménez.

De la decoración vegetal, finalmente, de la portada de la gran mezquita de Occidente, Terrasse ha dicho que es muy semejante a la del castillo sirio de Qaṣr al-Abyad. Es indudable su procedencia del Oriente mediterráneo. En ella se marca, como en la de los edificios omeyas, la yuxtaposición de diferentes técnicas y estilos, la mezcla compleja y desconcertante de motivos, característica la más acusada del arte islámico de Siria bajo esa dinastía [3].

Creo que se puede afirmar la continuidad del desarrollo de la decoración en Córdoba desde la puerta de San Esteban hasta la ampliación de Almanzor — la arquitectónica, como se dijo, está bien patente —, a través de las decoraciones de Madīnat al-Zahrā' y del tramo que precede al *miḥrāb*, en la mezquita. Aportaciones de fuera enriquecen esta decoración de vez en cuando, pero siempre quedan en ella elementos derivados de los

[1] El guardapolvo de la puerta de San Esteban recuerda el matacán que hay sobre las de varios castillos sirios de época omeya.

[2] *Excavations at Khirbet el Mefjer*, IV, por D. C. Baramki, apud *Quarterly of the Department of Antiquities in Palestine*, X, Londres 1940, lám. XXXII.

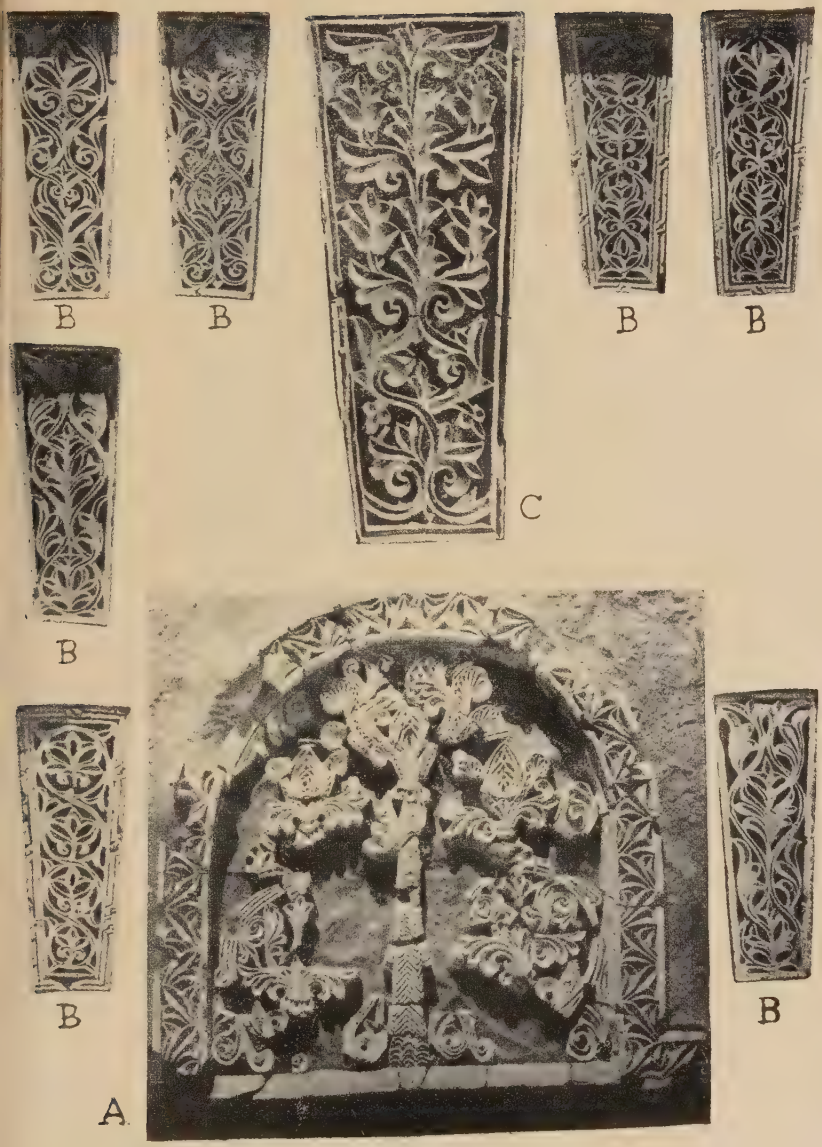
[3] Daniel Schlumberger, *Les origines antiques de l'art islamique a la lumière des fouilles de Qasr el-Heir (Bericht Über den VI. Internationalen Kongress für Archäologie*, Berlín 24-26. August 1939, Berlín 1940, pp. 241-249).

de la puerta descrita, y entre ellos los de talla a bisel, de origen sasánida y helenístico, más que bizantino, llegados a la España musulmana a través de Siria. El trabajo de síntesis hasta unificar las formas decorativas, muy dispares y de distintas técnicas, para llegar a un verdadero estilo nacional del ataurique, no se consiguió hasta fines del siglo X y en el siguiente.

En resumen, hay en la portada de San Esteban elementos que tal vez procedan de la tradición autóctona y otros que a ella llegaron desde el Oriente. De algunos es difícil precisar su origen, pues la fuente común de ambas fué la arquitectura romana y la helenística, y el contacto entre las dos barreras, que limitan a oriente y poniente el mar interior, precede ampliamente a la expansión islámica.

El estudio de las decoraciones de la puerta de San Esteban plantea el problema, que deberá estudiarse algún día, de la tradición visigoda en el arte decorativo hispanomusulmán de los siglos VIII al X, resuelto hasta ahora, tal vez con excesiva precipitación, por la negativa. Lo primero para ello es hacer un *Corpus* de la decoración visigoda.

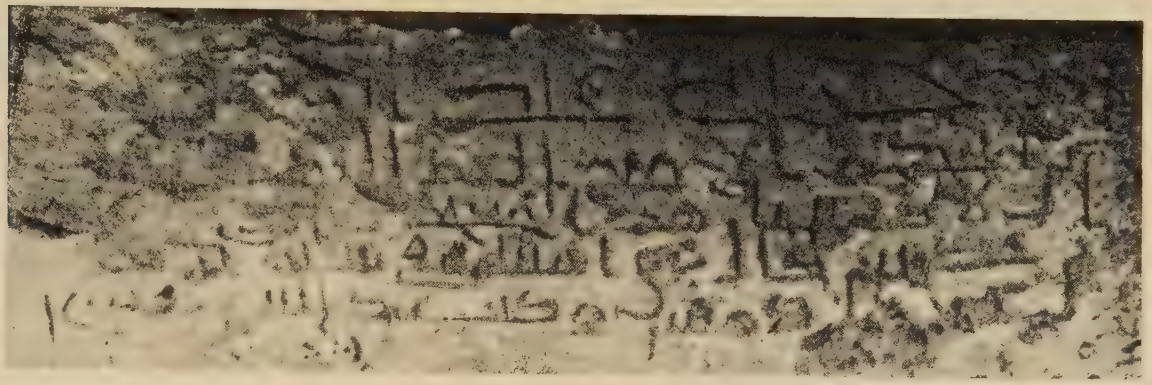
En el reinado de ʿAbd al- Raḥmān II, en el que comienzan las obras de ampliación y reforma de la mezquita de Córdoba, ultimadas por su hijo y sucesor Muḥammad I con la construcción de la portada de San Esteban, llegó a la corte cordobesa el cantor Ziryāb, expulsado de Bagdad. En la Península fué el propagador de las más refinadas modas y costumbres de la capital ʿabbāsī. Pero las formas arquitectónicas que al mismo tiempo llegaban a España, no son las de los edificios levantados por entonces con ladrillo, tradicional en Mesopotamia, a las orillas del Tigris — Bagdad, Samarra — y del Eufrates — Rakka —, sino las de los castillos-palacios sirios, construídos de piedra por los soberanos omeyas, ascendientes de los emires españoles, cuyas ruinas aún se levantan en regiones desérticas desde hace siglos. — L. T. B.




A — *Qaṣr al-Ḥayr* (Rusāft Hišām, Siria). — Celosía de yeso tallado. (Entre los años 105-125 = 724-743).

B — *Córdoba.* — Mezquita mayor. Dovelas de piedra de la puerta de San Esteban. (Año 241 = 855-856).

C — *Madīnat al-Zahrā'.* — Dovela de piedra. (Segunda mitad del siglo X.)



*Sevilla.* — Museo Arqueológico. Inscripción conmemorativa de la fundación de la Aljama de ʿAdabbas. (Año 214 = 829-830.)

## LA INSCRIPCIÓN FUNDACIONAL DE LA MEZQUITA DE IBN ᶜADABBAS DE SEVILLA

Es notorio que la interpretación de un texto cúfico no es tarea fácil. La falta de puntos diacríticos en las letras, las licencias gramaticales que se toman los tallistas y las mutilaciones o lagunas, son accidentes que se confabulan casi siempre contra el epigrafista. Los mejores elementos de juicio de que éste dispone son ínfimos detalles que, en los más de los casos, lo explican todo, y que sólo pueden ser conocidos tras un análisis concienzudo del documento. Ahora bien, si tal análisis deja de hacerse, o se hace con ligereza, dichos detalles pasan inadvertidos y el juicio equivocado surge entonces con toda probabilidad. Y mientras que en un epitafio de escaso valor histórico o una inscripción propiciatoria el hecho carece de importancia, cuando se trata de textos de fundación o reconstrucción la cosa cambia sobremanera, ya que éstos son, por lo general, documentos de primer orden para fechar obras y monumentos, y cualquier lectura defectuosa o equivocada plantea a los arqueólogos graves cuestiones técnicas. Tales son, v. gr., las surgidas con respecto a la edificación de dos antiguas mezquitas: una, la de ᶜAdabbas o primitiva aljama de Sevilla (iglesia del Salvador), y otra, la supuesta de Bīb al-Mardūm (iglesia del Cristo de la Luz) de Toledo. Y como ambas cuestiones necesitan ser solucionadas cuanto antes, me ocuparé hoy de resolver la primera de ellas y lamento tener que dilatar la solución de la segunda hasta tanto pueda comprobar personalmente en qué estado de conservación se encuentra en la actualidad la inscripción toledana que la ha motivado.

### *Las primeras versiones.*

En 1875, Amador de los Ríos da a conocer la inscripción siguiente, grabada sobre un fuste de columna que se conserva, a la sazón, en el Museo Provincial de Sevilla:

*«... Allāh Abd-er-r... en la obra de la aljama gran[de]... para el atrio, breve reliquia de la capilla... santo; y la parte principal fué mandada construir en al año uno... y adornos. Y esto [fué obra] de Abdil-lah-ben-Hadur»* [1].

Años más tarde, en 1911, el mismo Amador rectifica esta primera versión de la manera que sigue:

*«En el nombre de Allāh, el siervo de Allāh... esta mezquita... y mandó reconstruirla el año uno (?)... y doscientos. Lo escribió Abd-el-Chaber (?)»* [2].

Poco después, don Manuel Campos Munilla, estando redactando el Catálogo del indicado Museo, consigna la segunda lectura de Amador en la nota correspondiente al fuste que nos ocupa; pero posponiéndola a esta otra, debida al P. Pedro Martín:

*«En el nombre de Dios clemente y piadoso: la bendición de Dios sobre Abd Allāh... y el pueblo obediente a Dios... acordó el príncipe de los creyentes... edificar esta... en Sevilla... año de cuatrocientos... en el mes de...»*

Y por último, el profesor E. Lévi-Provençal interpreta nuestra inscripción como sigue:

«Basmala. *Ha ordenado ʿAbd ar-Raḥmān (?)... la construcción de esta mezquita... en Sevilla, en el año uno... y doscientos. Y ha escrito [esto] ʿAbd Allāh, hijo de Ḥamdūn (?)»* [3].

*El problema.*

No bien impresa la versión que antecede, publica el P. Melchor M. Antuña una serie de noticias relativas a la Sevilla

1 Cf. *Inscripciones árabes de Sevilla* (Madrid 1875), p. 113.
2 Cf. *Revista de Arch. Bibl. y Mus.* Madrid, mayo-junio 1911, p. 404.
3 Cf. *Inscriptions arabes d'Espagne* (Leide-París 1931), p. 43.

almohade, extraídas de la Crónica de Ibn Ṣāḥib al-Ṣalā; y entre ellas figura la que copio literalmente a continuación:

*«Y encontró la gente en la columna que hay en el «balāṭ» (= nave) segundo de la parte de oriente, frontero al «miḥrāb» de la Aljama — la aljama de ʿAdabbas —, escrito en la columna mencionada con letra antigua:*

يرحمن الله الامام عبد الرحمن بن الحكم الأمير العدل
المهتدى الامر ببناء هذا المسجد على يدي عمر بن عدبّس
قاضي اشبيلية سنة أربع عشرة ومائتين وكتب عبد البرّ
بن هرون

*«Dios tenga misericordia del Imām ʿAbd al-Raḥmān b. al-Ḥakam, el emir justo, el bien guiado por Dios, el que ordenó la construcción de esta mezquita, bajo la dirección de ʿUmar b. ʿAdabbas, qāḍī de Sevilla, el año 214. Y ha escrito [esto] ʿAbd al-Barr b. Harūn»* [1].

Al P. M. Antuña, desconocedor del fuste epigrafiado de Sevilla, no dice nada tal noticia; pero, en cambio, ésta es bastante elocuente para el mencionado arabista francés, que no titubea un instante en identificar dicho fuste con el aludido por el cronista Ibn Ṣāḥib al-Ṣalā. Mas Lévi-Provençal no se contenta con sumar esta certera identificación, loable por todos conceptos, a su ya largo haber de triunfos profesionales; sino que, por añadidura, quiere apuntarse también la traducción exacta de nuestro epígrafe, por lo que vuelve sobre él nuevamente y, tras de estudiarlo con más detenimiento que la vez primera, dictamina que lo que éste dice en realidad es lo siguiente:

[1] La traducción del P. M. Antuña en *Sevilla y sus monumentos árabes* (El Escorial 1930), pp. 112-113. Y el texto árabe en las pp. 137-138 (fos 168 *b*-169 *a*) del manuscrito de Oxford.

بركة من الله (أمر) عبد الرحمن [2] ابن الحكم الأمير
[أعزه (؟)] الله [3] ببناء بلاطة ومنار بهذا المسجد [على يدي
عمر] [4] ابن عدبّس قاضي اشبيلية في سنة أربع [5] عشرة
ومئتين وكتب عبد البر بن هرون

*«— ¡Bendición de Allāh! — (ha ordenado) ᶜAbd al-Raḥmān, hijo de al-Ḥakam, el emir — ¡que Allāh [le ilumine]! (?) — la construcción de una nave y de un alminar en esta mezquita, bajo la dirección de ᶜUmar Ibn ᶜAdabbas, qāḍī de Sevilla, en el año 214. Y ha escrito [esto] ᶜAbd al-Barr b. Harūn»* [1].

Y como esta nueva lectura difiere fundamentalmente del texto de Ibn Ṣāḥib al-Ṣalā, los arqueólogos quedan perplejos. Y así surge el problema que los asiduos lectores de nuestra Crónica ya conocen por haber sido enunciado en ella últimamente [2].

*La inscripción.*]

Como ya es sobradamente sabido, nuestro epígrafe lo componen cinco líneas de caracteres cúficos de tipo arcaico y labra incisa, y lo ostenta un fuste de mármol grisáceo — 3 m. 17 de altura y 0 m. 42 de diámetro — que se custodia en el Museo Arqueológico Provincial de Sevilla (nº 258 del Registro) [3].

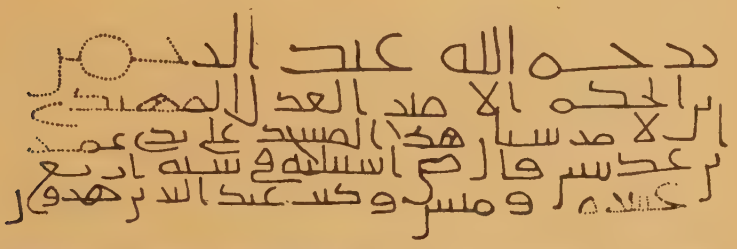
[1] Cf. *ob. cit.*, p. 198.

[2] Cf. L[eopoldo] T[orres] B[albás], *La primitiva mezquita mayor de Sevilla*. (Crón. Arq. de la Esp. Mus., XIX [Al-Andalus, XI, 1946]), p. 3, nota 1.

[3] «Estuvo colocado en el quemadero de la Inquisición de esta ciudad con otras tres columnas empotradas en postes de ladrillo que sobresalínn en los ángulos del quemadero en el prado de San Sebastián, el cual miraba al barrio de San Bernardo. Sobre cada columna estaba colocada una estatua de barro cocido. Se destruyó el quemadero, año de 1809, para evitar que los enemigos se aprovechasen de su altura contra la ciudad si acaso se aproximaren a ella. Esta columna se bajó de las ventas de la Alcantarilla, en el arrecife de los Puertos. Era el quemadero una mesa cuadrada como de treinta varas y dos de alto, en cuyas esquinas sobre-

Conviene recoger, como nota curiosa y significativa, que las líneas de escritura corren paralelas al eje vertical del fuste y no a su base, lo cual prueba que fueron grabadas estando todavía tendido en el suelo dicho miembro arquitectónico, es decir, antes de que éste hubiera sido sujeto a fábrica.

Para estudiar esta inscripción he dispuesto, principalmente, de una buena impronta que me ha sido facilitada por persona de tan reconocida meticulosidad en sus trabajos como don José Guerrero Lovillo, del Laboratorio de Arte de la Universidad de Sevilla. Teniendo a la vista dicha impronta y calcando de



*Sevilla.* — Museo Arqueológico. Texto de fundación de la aljama de ʿAdabbas.

una reproducción fotográfica, he hecho el dibujo que ilustra esta nota, el cual ha sido luego confrontado con la grafía original por el citado señor Guerrero [1]. El dibujo en cuestión creo, pues, que goza de toda garantía, y en él he representado: con línea llena las trazas conservadas, y con línea de puntos aquellas otras de las que sólo resta una muy tenue huella, apenas perceptible a simple vista, pero que es recogida exactamente por la impronta. Por él podrá apreciarse que la inscripción no está tan mutilada como se ha pretendido hacer creer en las fragmentarias traducciones que he incluído antes. E, igualmente, que su transcrip-

salían los postes que quedan dichos de alto de tres varas. En medio de él — dice Matute — estaba una concavidad, donde encendían la hoguera» (Del Cat. de Campos Munilla.)

[1] Al mismo debo también los datos extraídos del Cat. de Campos Munilla, aquí insertos.

ción y lectura no presentan ni mayores ni menores dificultades que cualquier otro rótulo de su género, aunque bien es verdad que en ella aparece una incorrecta y algo desconcertante forma de hacer. Y es ésta que las trazas ن ،ن y ع bajan tanto de la línea de escritura a que pertenecen, que se mezclan y confunden con los signos grabados en la siguiente inmediata. Mas, después de advertido este detalle, el texto se ofrece claro, leyéndose sin dificultad:

[1] يرحم الله عبد الرحمن [2] بن الحكم الأمير العدل
المـ[هتدى] [3] الآمر ببنيان هذا المسجد على يدي عـ[مر] [4] بن
عدبّس قاضي اشبيلية في سنة أربع [5] عـ[شر]ة ومئتين وكتب
عبد البرّ بن هرون

*«Dios tenga misericordia de ᶜAbd al-Raḥmān b. al-Ḥakam, el emir justo, el bien guiado por Dios, el que ordenó la construcción de esta mezquita, bajo la dirección de ᶜUmar b. ᶜAdabbas, qāḍī de Sevilla, en el año 214* (= 11 marzo 829/27 febrero 830). *Y ha escrito [esto] ᶜAbd al-Barr b. Harūn.»*

La inscripción dice, pues, lo mismo que copió Ibn Ṣāḥib al-Ṣalā, salvo ligerísimas variantes. A saber: el futuro enérgico يرحمن corresponde en el texto a يرحم; la palabra الامام no existe y, con toda seguridad, fué suplida gratuitamente por el cronista; el nombre de acción بناء aparece cambiado por su equivalente بنيان; no se escribe سنة, sino في سنة; y, por último, el dual مائتين se grafía مئتين.

*Ultimas consideraciones.*

Ignoro qué atención prestaron a este epígrafe tanto Amador de los Ríos como el P. Martín; pero, a juzgar por sus traducciones y habida cuenta de que ambos dispusieron del documento, no hubo de ser mucha.

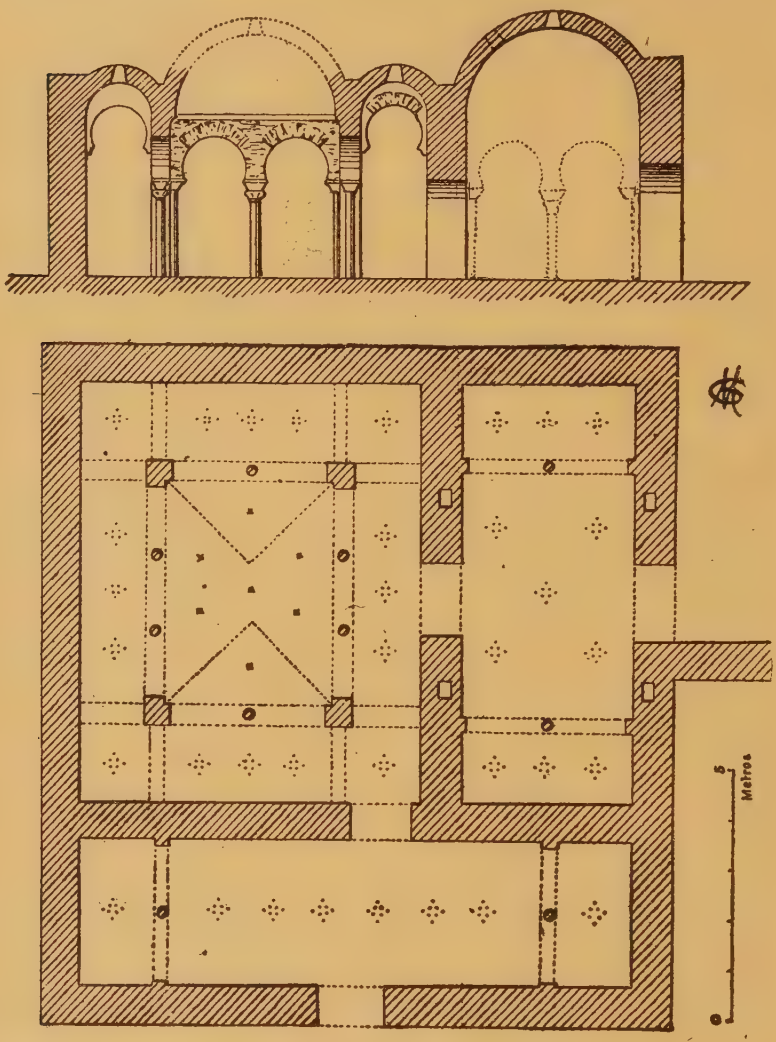
El caso de Lévi-Provençal es muy otro. Para su primera versión llega a conocer el texto, según confesión propia, a través de la misma fotografía que incluye en su obra — lám. XI *a* —, que no puede ser más deficiente, por lo cual bien poco provecho ha podido sacar de ella, aunque se haya esforzado en conseguir el máximo. Pero la versión segunda fué hecha luego de conocer su autor la lectura de Ibn Ṣāḥib al-Ṣalā, y esta lectura puede seguirse a la perfección en la aludida fotografía a poco que se intente. Para tranquilidad de los arqueólogos, trataré de explicar cómo han podido tener entrada en esta segunda versión las palabras بلاطة (= una nave) y منار (= alminar), que son las verdaderas progenitoras de la cuestión presente. El *nūn* final del vocablo بن con que comienza la línea segunda, al descender caprichosamente hasta la tercera línea, mézclase con las letras de la palabra الآمر en forma tal que parece haberse escrito االامر; desglosando el alīf inicial, que se aprovecha para final de la palabra ءبنا، inventada *ex-professo,* las restantes trazas bien pueden ser transcritas, con un poco de buena voluntad y otro tanto de fantasía, por بلاطة، que es el primer vocablo [1]. Y en cuanto al segundo, o منار، no hay que esforzarse mucho para comprender que es transcripción errónea de بينيان، dado el lugar que ocupa en el contexto. — M. Ocaña Jiménez.

## BAÑO DE LA JUDERÍA EN BAZA

Los edificios árabes que más abundan en nuestras ciudades son baños públicos, aunque la renovación del caserío va dando en tierra con ellos; pero el hecho de haber subsistido en tanto

1 Amador de los Ríos, sufriendo idéntica confusión, transcribió en este caso: ...ال لاصيد (= لآمر + ن + ا); de igual modo que, a renglón seguido, consignó فالمضّ (= ضى + ن + قا): *Inscr. Ar. de Sev.*, pág. cit.

número — pasan de quince en la provincia de Granada — obe-




*Baza* (Granada). — Baño de la Judería. Planta y sección.

dece a su excepcional solidez, pues teniendo que resistir a una gran elevación de temperatura saturada de humedad, habían de

abovedarse y fortalecer con cal su aparejo, ya fuese de argamasa, ya de ladrillo.

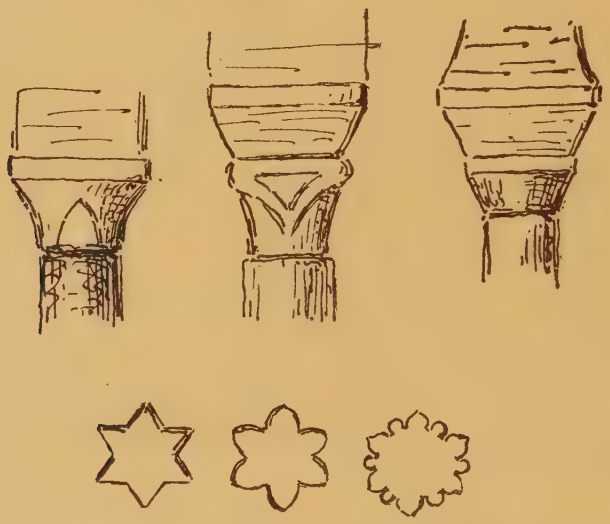
Baza conservó restos de murallas y dos baños árabes. El uno, en la Morería, es del tipo avanzado granadino, con cuatro naves paralelas, que miden 7,30 m. de largo y de 2,50 a 2,70 de ancho; su aparejo es de ladrillo; tienen bóvedas de cañón tres de ellas, provistas de lumbreras en forma de estrella de seis puntas, y son escazanos los arcos de comunicación, excepto el muy grande adaptado a la caldera, que es redondo y comunica con la cuarta nave, la de los hornos, sin bóveda y a nivel inferior su suelo.

El otro baño corresponde al grupo de mayor antigüedad en su serie, como el Bañuelo de Granada y los de Córdoba, que pueden referirse al siglo XI, probablemente. Aun, dada la traza de sus arcos, pudiera suponerse éste de Baza el más antiguo. Su localización es en el barrio de la Judería o de Santiago, frente a la iglesia de este título, hacia el Suroeste, y servía de bodega, cuadra, pocilga y leñera cuando lo vi en 1891, estando casi subterráneo y muy levantado el nivel de su piso, hasta no sobresalir los fustes de sus columnas sino unos 65 centímetros; pero, al volver allá en 1907, había en su lugar una casa nueva, de lo que infiero que ha desaparecido.

Tres departamentos, los indispensables en estos edificios, lo componían: el primero servía de vestíbulo y guardarropa o vestuario, que esto significa su denominación árabe de *bait almusalaj*. El segundo, más amplio que los otros, con cúpula, generalmente, y bien caldeado, se destinaba a descanso y preparación para el baño, echándose los concurrentes alrededor sobre tarimas, y era el *tepidarium* romano y *bait alguosti* árabe. El tercero corresponde al *calidarium*, *bait assajún* llamado todavía en Marruecos, en contacto con la gran caldera, *alburma*, para el agua caliente, puesta detrás de un arco, que provocaba una atmósfera saturada de vapor, a elevadísima temperatura, lo que se obtenía derramando agua en el suelo recalentado, y allí rompía a sudar el bañista, se le sometía a masajes y se bañaba en pilas especiales, más o menos templada su agua. El último departamento, a nivel más bajo y sin bóveda, era el horno, que aún

conserva nombre de *alfornach,* tomado del latín, cuyo hogar tenía su escape de aire caliente y humo por debajo del *calidarium,* en reducto de poca altura con filas de pilarotes que sostenían el pavimento de aquél, y subía a través de sus paredes por cuatro chimeneas verticales.

El baño de que hablamos era muy pequeño; sus tres aposentos abovedados sólo cubrían un espacio de 14 por 12,50 m.,



*Baza* (Granada). — Capiteles y lumbreras del baño de la Judería.

comprendidos los muros, que eran de argamasa hecha con arena y cal, durísima, y así era también el mortero que trababa la obra de ladrillo con que se formaban los pilares, arcos y bóvedas. Estas eran de cañón en los aposentos primero y tercero, taladradas por lumbreras en forma de estrellas exagonales, con curiosa complicación algunas, y, desde luego, ellas daban exclusivamente luz al edificio, obturadas con vidrios para evitar corrientes de aire. Ambos aposentos conservaban señales claras de haber tenido atajos, como alcobas, a sus extremos, según cosumbre, con parejas de arcos y columnas entremedias.

El segundo aposento se acercaba más a la proporción cua-

drada, pues medía 8,45 por 6,82 m.; lo rodeaban angostas galerías, de a tres y dos arcos por lado, más los otros que servían de entibo hacia los rincones, formando espacios cuadrados. Estos se cubrían con bóvedas baídas, o sea de casquete esférico, así como los tramos alargados las llevaban de cañón, unas y otras con sus correspondientes claraboyas; mas el espacio central sólo conservaba los arranques de su bóveda esquifada, volando sobre imposta en curva de nacela, hecha de piedra.

Los tales arcos eran todos de herradura, con dovelaje solamente en la parte central de su curva, yendo a hiladas horizontales lo bajo, o sea, enjarjados, según el tecnicismo antiguo; la proporción de su desarrollo era de un tercio del radio por bajo del semicírculo en unos, mientras otros alcanzaban al semirradio, típico en el período califal. Ellos cabalgaban sobre pilares acodados, de ladrillo con impostas de piedra, en los rincones, y columnas de piedra, con sus cimacios en tronco de pirámide; pero sólo quedaban tres o cuatro antiguas, provistas de capiteles sumamente rudos y de tipo ajeno a lo árabe, quizá aprovechados. Las puertas eran de arco escazano, desarrollado en sexto de circunferencia. — MANUEL GÓMEZ-MORENO.

## LA INSCRIPCIÓN DE LA PILA ÁRABE DE SANTANDER

La inscripción de la pila árabe conservada en la catedral de Santander ha venido desafiando, absurda y briosamente, durante dos siglos al progreso de los estudios arábigos. Hora es ya de que se dé por definitivamente vencida.

La pila árabe de Santander es una más, y muy notable, entre las que conservamos del período califal [1]. Su carácter, como veremos por su inscripción, es puramente profano, y serviría de

1 Según me comunican los señores Torres Balbás y Ocaña Jiménez, debe de pertenecer, por sus características epigráficas, a los últimos tiempos del Califato (principios del siglo XI).

ornamento, como sus análogas [1], en algún palacio o jardín andaluz. Debió de ser llevada a su actual destino, como trofeo, por montañeses que, hacia el siglo XIII, hicieran campañas contra moros [2]. Tiene forma rectangular y está labrada en una sola pieza de mármol blanco. Mide de largo 33 1/2 pulgadas, de ancho 18 1/2, y de alto 8 1/2 [3], o, en medidas modernas, 0,81 ms. por 0,46 por 0,20 [4]. Venía sirviendo de pila de agua bendita en la catedral, y se hallaba «empotrada en uno de los arcos próximos a la puerta del N., y sostenida por un pilarillo sin importancia ni carácter» [5]. Ignoramos su situación actual dentro de la iglesia, con posterioridad al último y gran incendio de la capital montañesa, en el que ha debido de sufrir graves desperfectos.

Su única decoración consiste en una inscripción cúfica, de 0,078 ms. de ancho, que rodea su borde superior, con notoria irregularidad, pues, salvo uno de los frentes largos, en que va corrida, en los otros tres — uno largo y los dos cortos — aparece interrumpida en el centro por una superficie lisa. El tallista ha calculado mal el espacio y en uno de los fragmentos se ha visto precisado a escribir caracteres, y en una ocasión una palabra entera, encima de la línea normal.

Dicha inscripción, de la que damos además una fotogra-

[1] Véase, recientemente, R. Castejón, *La nueva pila de Alamiriya y las representaciones zoomórficas califales*, apud *Boletín de la Real Academia de Ciencias, Bellas Letras y Nobles Artes de Córdoba*, nº 53 (abril-junio 1945), pp. 89-103.

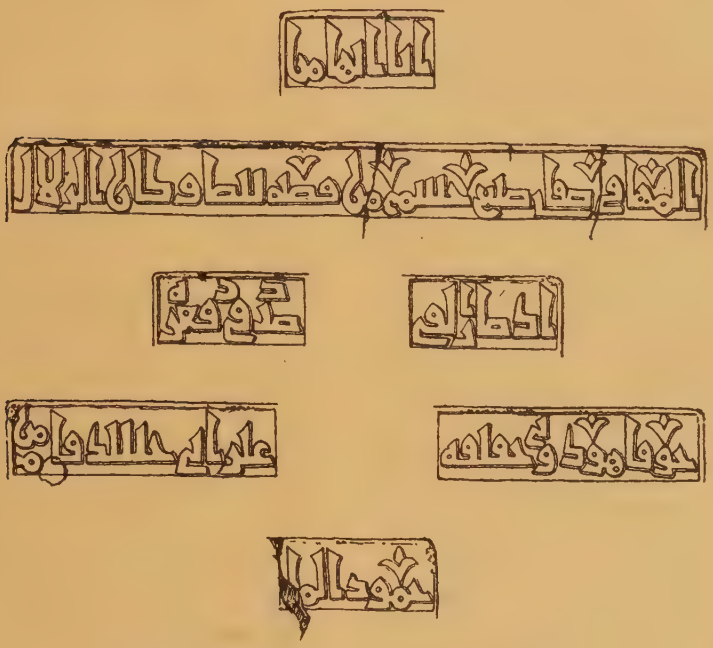
[2] Cf. R. Amador de los Ríos y Villalta, *Memoria acerca de algunas inscripciones arábigas de España y Portugal*, Madrid 1883, p. 241; A. Bermejo de la Rica, apud *Arte Español* (2º trimestre 1920), pp. 77-80; T. Maza Solano, *La pila de la catedral de Santander (Apostillas a un artículo* [el de Bermejo]), apud *Boletín de la Biblioteca Menéndez Pelayo*, II [1920], pp. 313 ss. — Este artículo de Maza Solano acaba de ser reimpreso en el *Boletín de la Real Academia de Ciencias, Bellas Letras y Nobles Artes de Córdoba*, nº 55 (enero-junio), t. XVII, pp. 121-124.

[3] Maza Solano, *loc. cit.*

[4] Amador de los Ríos, *loc. cit.*

[5] *Ibid.* — Amador de los Ríos, *Santander*, dice que estaba «como arrinconada en el ángulo de la nave del Evangelio». — El pilarillo debió de ser luego sustituído por «una airosa columnilla de mármol blanco, moderna, que no forma en modo alguno cuerpo con la pila que sostiene, pero que no destruye la conveniente armonía» (Bermejo de la Rica, *loc. cit.*)

fía [1], ha sido exactamente dibujada para estas páginas por don Manuel Ocaña Jiménez, y es como sigue:



Inscripción de la pila de la catedral de Santander.

Dibujo de M. Ocaña Jiménez.

No menos de siete traducciones se conservan, que sepamos, de la inscripción árabe de esta famosa pila [2]. Helas aquí:

1. — De don Miguel Casiri, profesor de árabe y bibliote-

[1] Que debo, junto con algunas utilísimas notas, al abogado santanderino don Joaquín Lombera Arce, a quien me complazco en expresar públicamente mi agradecimiento.

[2] Podríamos remontarnos más. Según Bermejo de la Rica, *loc. cit.*, p. 77, don Fernando Guerra de la Vega, señor de Ríoseco, en sus *Elogios de Cantabria* (ms. B. N. T., 116), escritos hacia 1658, sostiene que está escrita en caracteres hebreos, y su contemporáneo Fr. Félix Girón, carmelita, afirma (*ms. cit.*, al fin), que está en siríaco y es prueba de que los cántabros adoraban al verdadero Dios.

cario de S. M. don Carlos III: «Vas in quo aqua est. Aquilegium in puritate, ex argento albo elaboratum (vas) (an per similitudinem ex marmore albo). Erat bona et clara dum hauritur. Tutus... Aqua gelata. [Fons erat marmorea in publicum usum erecta]» [1].

2. — Del señor Scidiach, maestro de hebreo y árabe y bibliotecario de S. M. don Carlos IV: «Por Dios y nuestro sumo Presidente, desde que se unieron las aguas, nos fué prescripto el lavarnos en los baños, que limpian la fragilidad de toda acción vergonzosa, y de toda (mancha) que se contrae del más leve acto de desonistidad por delectación» [2].

3. — Del P. Juan Artigas, profesor de árabe en el Colegio Imperial de la Compañía de Jesús, en Madrid: «Esta es una nuve bien cargada de agua, y que al mismo tiempo la despide presentándose a mi vista; ella forma una multitud de canales bien ordenados, que sirven de resvaladero. Cuando las sombras de la noche inducen el temor al ejército, tiembla la tierra bajo mis pies, y el temblor quiere al parecer comunicarse a la misma persona; pero está muy firme la columna o dique de las aguas» [3].

4. — De don Pascual de Gayangos: «Yo soy un saltador (de agua) mecido por los vientos: mi cuerpo, transparente como el cristal, está formado de blanca plata. — Las ondas puras y frígidas (de mi manantial), al encontrarse en el fondo, temerosas de su propia sutileza y delgadez, pasan luego a formar un cuerpo sólido y congelado» [4].

[1] *Memorias antiguas y modernas de la Santa Iglesia y Obispado de Santander*, por don José Martínez de Mazas, copia en la Colección Pedraja de la Biblioteca Municipal de Santander, fº 169. Publicada por el Marqués de Casa-Mena en *La Tertulia*, 1876; Amador de los Ríos, *Memoria*, p. 242; Bermejo de la Rica, *loc. cit.*, y con versión castellana, por Maza Solano, *loc. cit.*, según don Gervasio Eguaras Fernández, *Noticias para la historia de la provincia de Santander* (1867), ms. en la Colección Pedraja de la Biblioteca Municipal de Santander, fº 6.

[2] Maza Solano, *loc. cit.*, según Eguaras, *ms. cit.*

[3] *Ibid.*

[4] *Memoria comprensiva de los trabajos verificados por las Comisiones de Monumentos históricos y artísticos del Reino desde 1º de julio de 1844 hasta igual fecha de 1845*. (Madrid, Imp. Nacional, 1845), pp. 112-113; *Gaceta de Madrid*

*Santander.* — Catedral. Pila árabe. Costado derecho y frente anterior. (Siglo XI.)

*Santander.* — Catedral. Pila árabe. Costado izquierdo y frente posterior. (Siglo XI.)

5. — De los señores Marcel y Argoub (?), catedrático de árabe en París: «Con vigor se levanta quien se ha sumergido en el agua para purificarse (aquel que ha recibido el bautismo); al āgua se dirige todo aquel que sufre; por ella y por una virtud particular sumergiéndose en ella el leproso, recibe la limpieza de su cuerpo. Una agua límpida y dulce le restituye toda su pureza» [1].

6. — Anónima: «Yo soy una nube fecunda, que derramo el agua gota a gota; mi transparencia (la de mis aguas) cubre mi cuerpo de blancas vestiduras. Cuando el manantial que sale de mi seno se halló en tal lugar, temió que, excediéndome en sutileza, todo su caudal se filtraría, convertido en frígidos vapores, por medio de mis costados» [2].

7. — De don Rodrigo Amador de los Ríos y Villalta: «¡Oh vosotros los que estáis sedientos de pureza! Obra es mi cuerpo de plata cándida y turgente. Ved cómo cae convertida en espuma pronto a liquidarse en el fondo, temerosa de su sutileza y delgadez, pasando luego a formar un cuerpo admirable de agua congelada!» [3].

Todas estas versiones — y escandalosamente las n$^{os}$ 2, 3, 5 y 6 — son descabellada fantasía. Amador de los Ríos, dice con ironía, refiriéndose a la de Gayangos: «No será difícil comprender... la perplejidad que hubo de apoderarse de mi ánimo al concertar la interpretación hecha por aquel ilustre arabista con la inscripción original de esta pila», y añade con suficiencia, al dar la suya: «La inscripción, con efecto..., dice así». La verdad es que «no dice así» como él dice. Lévi-Provençal le ha hecho justicia cuando en sus *Inscriptions arabes d'Espagne*, Leyde-Pa-

de 19 octubre 1845; J. Sanz Martínez, *Rincones de la España vieja: Santander;* Marqués de Casa-Mena, apud *La Tertulia*, 2ª época, 1876; Amador de los Ríos, *Memoria*, pp. 241-242; el mismo, *Santander* (en la obra *España: sus monumentos y artes, su naturaleza e historia*, 1891), p. 349; Bermejo de la Rica, *loc. cit.*; Maza Solano, *loc. cit.* — En varios de estos sitios (p. e., Amador de los Ríos, *Memoria)* se da la disparatada lectura en caracteres árabes.

1 Maza Solano, *loc. cit.*, según Eguaras, *ms. cit.*

2 *Ibid.*

3 *Memoria*, p. 243 (con disparatada lectura); *Santander*, p. 249.

rís 1931, p. 195, nota 3, afirma: «Je ne puis rien tirer de la lecture par le même auteur [Amador de los Ríos]... de l'inscription d'une cuve d'ablutions rectangulaire qui sert aujourd'hui de bénitier à la cathédrale de Santander et que je n'ai pu aller voir sur place.»

Ninguno de los autores de las siete versiones citadas se ha dado cuenta de que la inscripción de la pila árabe de Santander — que, desde luego, no contiene fecha ni dato histórico de ninguna clase — está en verso. Esta circunstancia, que parece en un principio dificultar la interpretación, es, por el contrario, la que la facilita para el que conoce la poesía árabe, ya que, una vez determinado el metro, éste nos indica el número exacto de las sílabas y la cantidad de cada una en cada hemistiquio, haciendo casi nulas las posibilidades de error.

Comprende la inscripción tres versos en metro *jafīf*, rima *ā'ī* (el primero, como es frecuente, con los dos hemistiquios rimados entre sí) y dice de este modo:

أنا أبها[1] من المها[2] في صفائي
صيغ جسمي من فضّة بيضا[ء]
وكأنّ الزلال اذ صار الفي
صبّ درّ في[3] قعرة جوفا[ء][4]

[1] La ortografía actual exige: أبهى. Amador de los Ríos, por no saber métrica, leyó: يا أيّها.

[2] La ortografía actual exige: المهى = cristal de roca. Nadie lo ha visto.

[3] Aquí es donde están las letras montadas unas sobre otras, y nadie leyó bien.

[4] Gayangos y Ríos leyeron خوفًا, de donde procede su erróneo «temerosa».

هو دوني حقيقةً [1] غير أنّي
جسدٌ قام من جمود الما[ء]

*Soy en mi pureza más esplendorosa que el cristal de roca;*
*mi cuerpo está hecho de blanca plata.*
*Cuando viene a juntarse conmigo el agua límpida* [2],
*parece perlas que se derraman en un hueco cóncavo.*
*El [agua] es, en realidad, [de rango] inferior a mí, aunque yo soy [también] un cuerpo hecho de agua sólida.*

EMILIO GARCÍA GÓMEZ.

## LOS RESTOS DE LA CASA ÁRABE DE LA PLACETA DE VILLAMENA, EN GRANADA

I

En la *Guía de Granada* de don Manuel Gómez Moreno, publicada hace cincuenta y cinco años, descríbense varios restos de casas árabes que aún se conservaban por entonces en esa ciudad. Algunas han desaparecido sin dejar más rastro que su breve descripción en dicha obra. La última en caer pudo ser estudiada al tiempo de derribarla y sus restos han ido a parar, afortunadamente, al Museo de la Alhambra.

Dicha casa era la nº 3 de la placeta de Villamena. Sobre su solar, unido al de otras contiguas y al de la Cárcel baja, se va a construir la Delegación de Hacienda.

Citábase esta casa «como arábiga en el siglo XVI, y enton-

1 Gayangos leyó خفيفة, y Ríos, peor, حفافة, de donde procede lo de la «sutileza y delgadez». — Renuncio, naturalmente, a señalar los demás abundantísimos errores de las versiones anteriores.

2 Literalmente: «cuando el agua se hace mi compañera [o amiga]».

ces copiaron dos inscripciones de carácter religioso que la adornaban. Con el tiempo se perdió la obra antigua», pero, antes de finalizar el siglo pasado, su propietario hizo «descubrir considerables vestigios, que yacían ocultos por enlucidos en ambos costados del patio» [1].

Desarrollábase la vivienda, como de costumbre, en torno a un patio cuadrado, de 5 metros de lado, con tres arcos, rebajado el central, sobre columnas toscanas, en cada uno de sus frentes norte y sur, obra de fines del siglo XVI o del siguiente, que debieron de sustituir a otras árabes, probablemente guardando la misma disposición. En los últimos años del siglo pasado se conservaban de la fábrica islámica los muros de fondo de las dos galerías del patio, de 1,70 metros de ancho éstas, y restos, en su centro, de las puertas de entrada a las respectivas salas que tras de esos muros, según lo acostumbrado, se extendían. El señor Gómez Moreno describe los restos de decoración del muro meridional, desaparecidos antes del reciente derribo del edificio, en la forma siguiente: había en ese testero «un arco, cuyas enjutas fueron adornadas con labor de yesería, al tiempo de hacerse la otra portada; mas esta decoración se colocó encima de otra, formada por adornos de hojas pintadas de blanco sobre fondo rojo y verde», que estaba «descubierta en una de las enjutas, y también» podía «verse una decoración más antigua aún que» había «por debajo de la anterior y asimismo pintada, formando un disco sencillo con letras cursivas, que significan: 'No hay más Dios que Allāh'». Estas pinturas eran diferentes de las de la Alhambra y casa de los Girones, aunque no anteriores al siglo XIV [2].

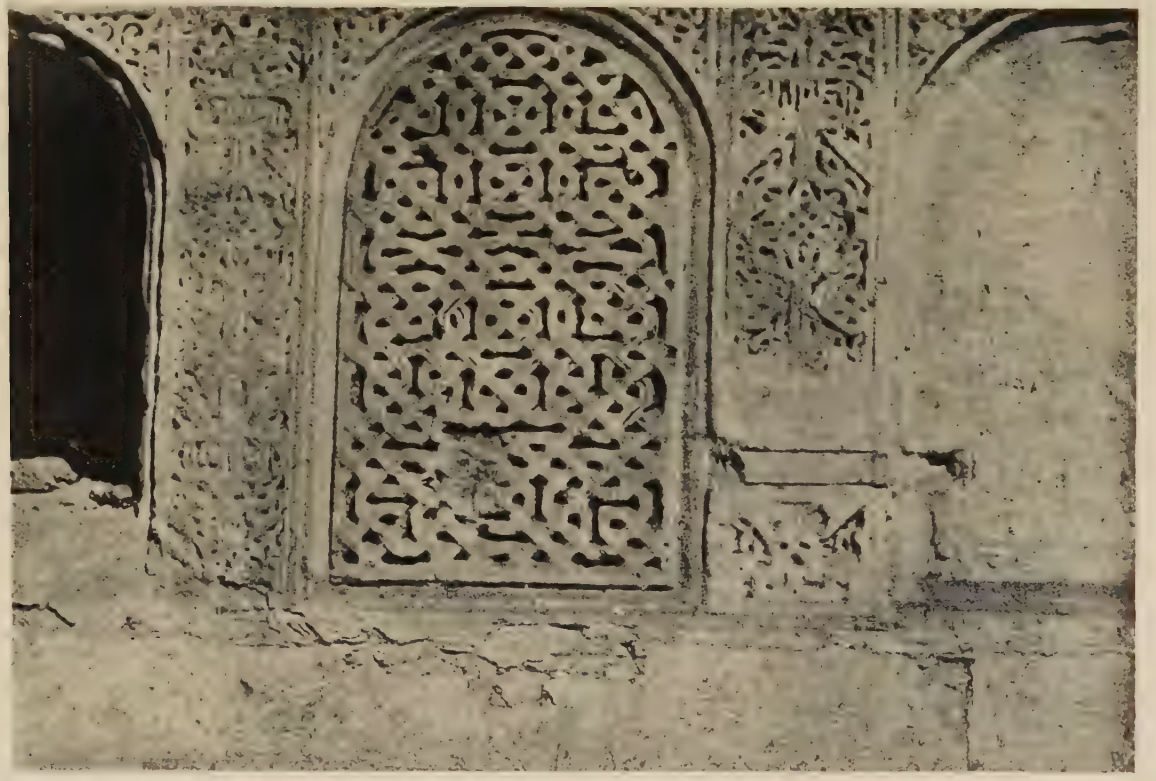
En el muro que cerraba el patio a norte, tras de la arquería, conservábase la parte alta de la portada, con tres ventanitas de medio punto sobre ella en la forma acostumbrada. Medía ese muro unos 10 metros de largo y su grueso era de 50 centímetros. Lo formaban cajones de tierra parda con arena y poca cal,

[1] *Guía de Granada*, por don Manuel Gómez Moreno (Granada 1892), pp. 321-322.

[2] *Ibidem*.

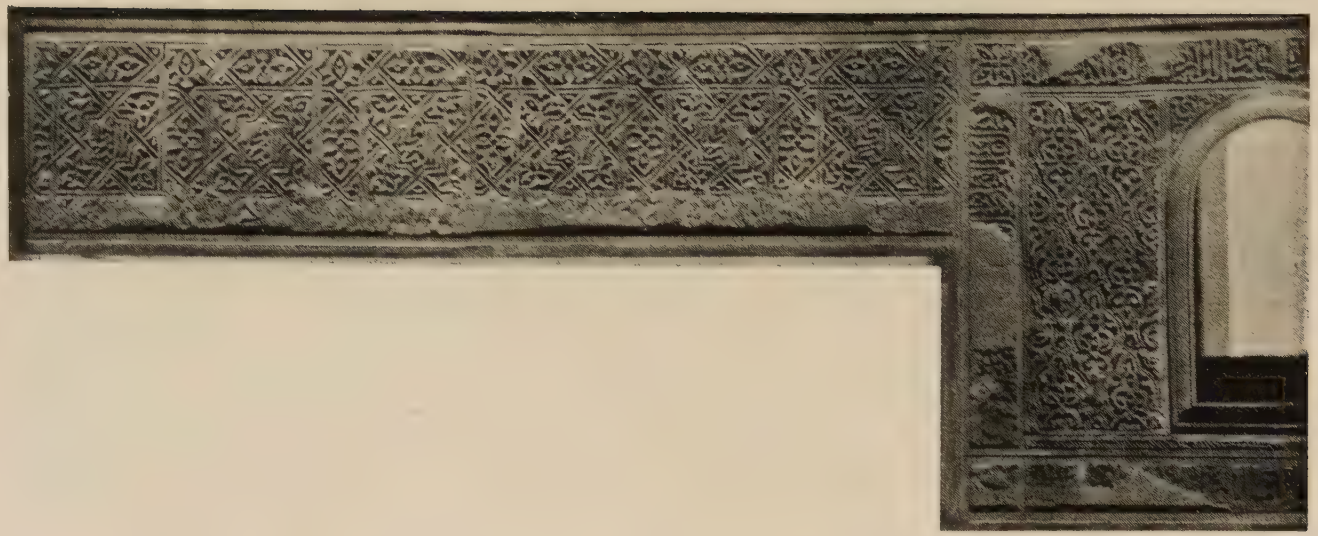
*Granada.*—Casa nº 3 de la placeta de Villamena. Detalle del patio antes y durante su demolición. (Siglo XV.)

Fot. «Prisma».



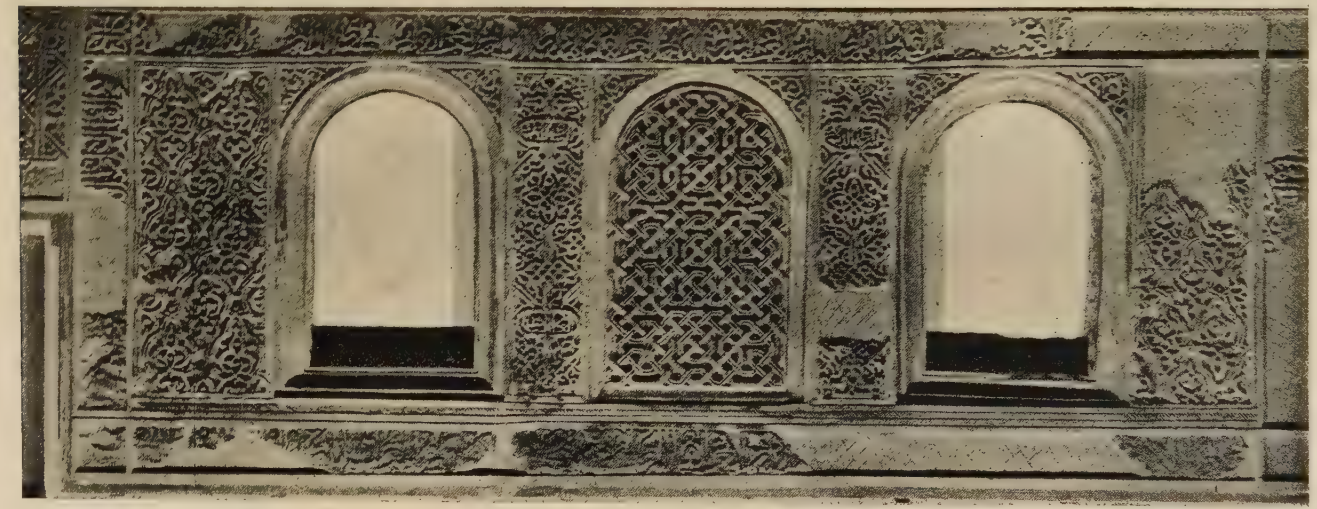
*Granada.* — Casa nº 3 de la placeta de Villamena. Ventanas sobre la puerta de la sala Norte, antes de la demolición. (Siglo XV.)

Fot. «Prisma»



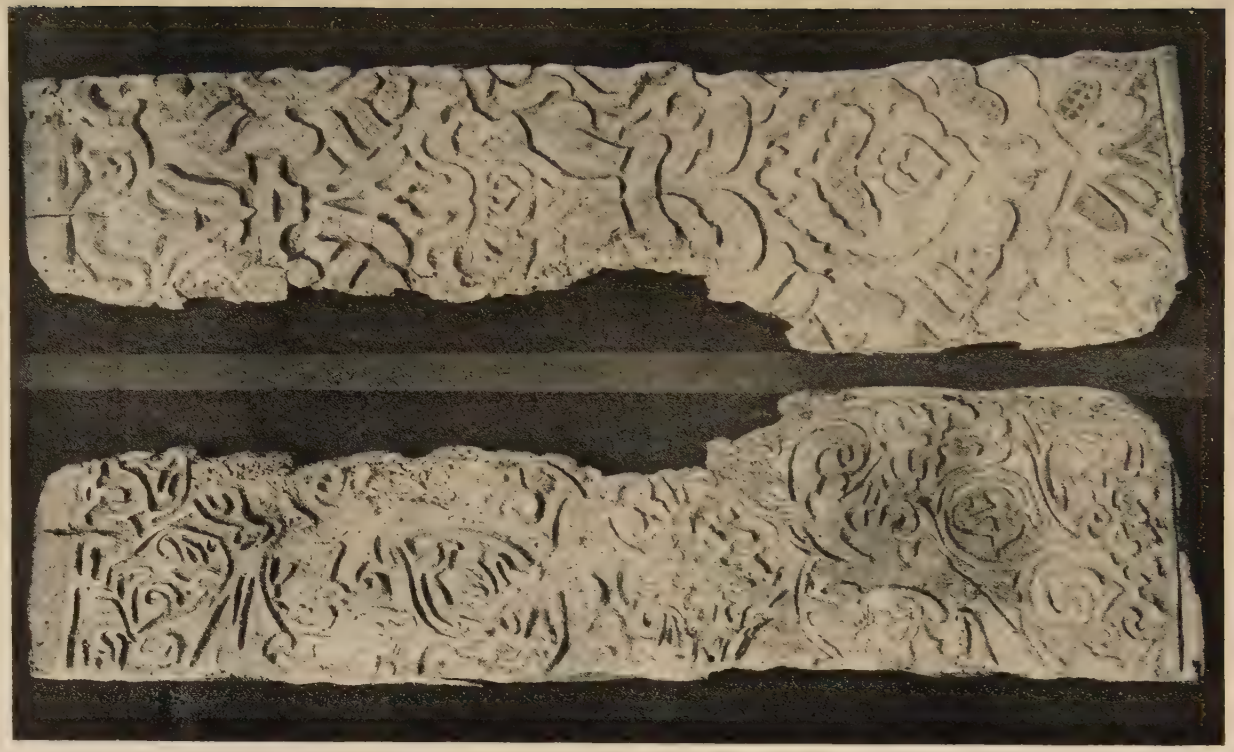
*Granada.* — Museo de la Alhambra. Friso y decoración de ventanas procedente de la casa nº 3 de la placeta de Villamena. (Siglo XV.)

Fot. «Prisma».



*Granada.*—Museo de la Alhambra. Ventanas que estuvieron sobre la puerta de la sala Norte de la casa nº 3 de la placeta de Villámena. (Siglo XV.)

Fot. «Prisma».



*Granada*. — Museo de la Alhambra. Fragmento de tabla tallada procedente de la casa nº 3 de la placeta de Villamena. Cara y envés.

Fot. «Prisma».

*Granada.* — Museo de la Alhambra. Fragmentos de friso de madera tallada. El de arriba procede de la casa nº 3 de la placeta de Villamena; ignórase la procedencia del de abajo.

Fot. «Prisma».

no conservando más restos de revestido y decoración antigua que un friso de yesería y las tres ventanitas aludidas, de 76 centímetros de altura por 48 de ancho, fingida la central, mediante una decoración de yeso, de lazo, imitando una celosía; y las dos laterales las tuvieron de entrelazos, no subsistiendo más que los arranques. Los paños rectangulares, entre las ventanas y en sus extremos, están cubiertos de menuda labor de ataurique. Toda la sobrepuerta, rectángulo de 2,79 por 1,08 metros, está recuadrada por una faja epigráfica, con la inscripción, repetida: «La gloria eterna y el reino duradero.»

A uno y otro lado de las ventanitas extendíase un friso o cenefa de 0,47 metros de altura, decorado a base de lazos que dibujan polígonos estrellados, y rellenos de ataurique los espacios libres entre ellos. La decoración del grupo de ventanas y de una parte del friso, está tallada en el yeso, y el resto del último, vaciada. Quedan vestigios de azul claro en los fondos.

Toda esta decoración es pobre de traza y revela decadencia respecto de las del siglo XIV de la Alhambra, por lo que debe de atribuirse al siguiente, conforme afirmó don Manuel Gómez Moreno.

Entre los materiales del derribo aparecieron dos tablas talladas. Una de ellas es un trozo de friso, de 59 centímetros de longitud por 18 de altura, con letras cúficas y ataurique de hojas lisas entre ellas, que destacan sobre un fondo ligeramente rehundido. Su fecha, el siglo XIV o el siguiente. En el grabado adjunto aparece reproducido con otro fragmento de friso, de 65 centímetros de longitud por 20 de altura, donación de don Ramón Contreras al Museo de la Alhambra. Es de arte idéntico al del anterior e ignórase su procedencia.

El otro fragmento de madera tallada encontrado en la casa de la placeta de Villamena, es una tabla de nogal, de 78 centímetros de anchura por 20 de alto, labrada por las dos caras, muy carcomida, en mal estado de conservación. En los extremos tiene sendos rebajos, para su encaje en los peinazos. Su decoración se ha conseguido rehundiendo los fondos, sobre los que resaltan elementos vegetales sueltos, sin continuidad y de torpe traza. Da la impresión de ser un molde o de haberse rellenado

con pasta el fondo. Estuvo pintada; se ven restos del fileteado de los tallos, hecho con una línea blanca, plomiza, y de verde en algunos rebordes [1]. — JESÚS BERMÚDEZ PAREJA.

## LOS ADARVES DE LAS CIUDADES HISPANOMUSULMANAS

### Adarves castrenses castellanos.

El significado de la palabra castellana «adarve» — «espacio que ay en lo alto del muro de las fortalezas sobre que se levantan las almenas», según Covarrubias [2] — es preciso y no deja resquicio alguno para la duda. No se diferencia mucho la definición de la Real Academia Española en sus *Diccionarios:* «camino detrás del parapeto y en lo alto de una fortificación». Registran éstos una segunda acepción anticuada, la de «muro de una fortaleza» [3].

Entre los muchos ejemplos de los siglos XIII al XVII que, como comprobantes de tales definiciones, aducen esas y otras obras lexicográficas, no hay ninguno en que claramente la palabra adarve se refiera al camino sobre la muralla. En varios no cabe duda de que es ésta misma la nombrada, y en otros el sentido queda dudoso, por poder aplicarse lo mismo al muro que al paso sobre él. Veamos algunos ejemplos, espigados en obras históricas y literarias.

En el fuero dado a Madrid por Alfonso VIII, probablemente el año 1202, se repite la frase *sedeat semper per foro de*

[1] En el solar de la casa derribada hay un aljibe que aún no se ha reconocido.

[2] *Tesoro de la Lengua Castellana o Española,* por Sebastián de Covarrubias (Barcelona 1943). La primera edición es de 1611.

[3] Real Academia Española, *Diccionario de la lengua española* (Madrid 1925); *Diccionario histórico de la lengua española,* t. I (Madrid 1933). Roque Barcia copia a Covarrubias en su *Primer diccionario general etimológico de la lengua española,* t. I (Madrid 1880).

*la obra del adarue de Madrid* [1], que se refiere a la muralla de esta ciudad. Ese significado tiene indudablemente en la versión romanceada del fuero de Cuenca, hecha en los últimos años del siglo XIII. Tradúcese en ella la frase del texto latino *qui extra-muros bofordauerit*, por «quien bofordare fuera de los adarues [2]. «Que non fincará... nin torres, nin adarues, nin casas», dicen las *Partidas* [3], refiriéndose también a los muros, como reconoce el *Diccionario histórico* de la Academia Española. No es otro el sentido que tiene en la *Vida de San Millán*, de Gonzalo de Berceo, según afirma Eguílaz [4]:

> *Empezóla a lidiar muy denodadament,*
> *quebrantar los adarves por llegar a la yent,*
> *darlis mala pitanza, non sabroso present,*
> *qual mereçía tal pueblo tan desobedient* [5].

La *Primera Crónica General* menciona los adarves con motivo de las luchas que tuvieron lugar en Valencia a la llegada del Cid: «Et el sopolo en commo lo yuan a prender, et metióse en casa de vn alfaquí — que quiere dezir «clérigo» — que era omne onrrado, et era su casa bien çercada de adarues, et cuydosse ally defender con aquella poca companna que tenie con él, fasta que se fiziesse el roydo por la villa et quel vernien aiudar. Et estos quel yuan a prender fueron allá, et dieron fuego a las

1 *Memoria sobre el fuero de Madrid del año 1202*, por don Antonio Cavanilles *(Memorias de la Real Academia de la Historia*, t. VIII, Madrid 1852, pp. 40 y 46); Galo Sánchez, Agustín Millares Carlo y Rafael Lapesa, *Fuero de Madrid* (Madrid 1932), pp. 47, LXX y LXXI.

2 *Fuero de Cuenca*, por don Rafael Ureña y Smenjaud (Madrid 1935), páginas 302-303. El texto latino lo fecha Ureña a fines del siglo XII; el romanceado, al terminar el XIII, probablemente de 1295 a 1296 *(Ibidem*, pp. I, III, CXVII, CXX y CXXI).

3 *Partidas*, 1, tít. 4, ley 74.

4 *Glosario etimológico de las palabras españolas de origen oriental*, por don Leopoldo Eguílaz y Yanguas (Granada 1886), p. 50.

5 *Vida de San Millán*, copla 290.

puertas del adarue...» [1]. En este párrafo «adarve» parece tener el doble sentido de muro y parte cerrada dentro de la ciudad.

En una donación de Alfonso X al monasterio de las Huelgas de Burgos, fechada en Sevilla en 1253, es decir, cinco años después de su reconquista, se emplea adarve con idéntica significación: «donos quatro Arençadas et media de huerta... et a por linderos del un cabo el adarue de la Villa» [2]. Igual en el texto castellano del fuero de Molina, redactado en la segunda mitad del siglo XIII: «vecino que en Molina toviese casa poblada de dentro de adarves, sea siempre excusado de pechar, e nunca peche si no es en la labor de los muros» [3].

Por los años postreros del siglo XIII debió de morir Pero Marín, piadoso monje del monasterio silense, que en uno de sus *Miráculos romanzados de Santo Domingo de Silos*, refiere cómo tres cautivos que estaban en Algeciras «sallieron por un logar entre el Adarve, et la Barbacana, et los Velladores velando por las torres. Subieron los cativos por una escallera de canto, que fallaron, et non les dixieron nada. Estando ellos en somo del Adarve, non sabían qué se fazer, estaban en grant cueita, que avía en el Adarve en alto más de ocho brazas» [4]. Tampoco cabe duda de la significación de muro que en ese párrafo se da a la palabra adarve, idéntica a con la que figura en una ordenanza de 1351 sobre la división del producto de una multa: «et la otra tercia parte para los adarves de los lugares do acaescier» [5]. Según lo acostumbrado en la edad media, al-

[1] *Primera Crónica General*, publicada por Ramón Menéndez Pidal, t. I, texto (Madrid 1906), cap. 912, p. 580.

[2] A. Rodríguez López, *El Real Monasterio de las Huelgas de Burgos y el Hospital del Rey*, t. I (Burgos 1907), colec. dipl., nº 95, pp. 475-476.

[3] *Noticias históricas de las tres provincias vascongadas*, por el doctor don Juan Antonio Llorente, parte III, t. IV (Madrid 1808), p. 219.

[4] Los *Miráculos* se publicaron en la obra del P. Fr. Sebastián de Vergara, *Vida y milagros del Thaumaturgo español Moysés segundo, Redemptor de Cautivos, abogado de los felices partos, Santo Domingo Manso, abad benedictino, reparador del Real Monasterio de Santo Domingo de Silos* (Madrid 1736). La cita es de J. Mª de Cossío, *Cautivos de moros en el siglo XIII* (Al-Andalus, VII, 1942, p. 88).

[5] *Cortes de León y de Castilla*, II, p. 89.

gunos impuestos se aplicaban a la reparación de los lienzos de la cerca.

No es dudoso el significado de la palabra en la frase de la *Crónica de don Juan II*, «Iba el adarve por un recuesto ayuso e descendía a cercar la cibdad» [1].

En otras crónicas del siglo XV el sentido queda dudoso, y lo mismo puede interpretarse adarve por muralla que por paso sobre ella. Así, en la *Crónica del condestable don Miguel Lucas de Iranzo*, se lee al relatar un ataque a los alcázares de Jaén: «Y ellos juntamente se mouieron a pie, y llegaron a las puertas del alcáçar viejo, ℰ mandó llamar ℰ dar golpes a la puerta; a los quales se asomó vn onbre entre las almenas del adarue, ençima la puerta, preguntando quién llamaua a la puerta» [2].

Para el siglo siguiente, Juan de Valdés, en su delicioso *Diálogo de la lengua*, proporciona un testimonio categórico y valiosísimo. Cuando un vocablo castellano tiene más de un significado, Valdés dice que emplea siempre el de origen latino. «*Muro* y *adarve* son una mesma cosa, y así antes diré muro que *adarve*» [3]. Ante esta afirmación no tienen fuerza los ejemplos aducidos en el *Diccionario histórico de la lengua española*, de la Academia Española, y en otros, para probar la significación antigua de camino sobre la muralla.

[1] Biblioteca de autores españoles (Rivadeneira), t. 68, *Crónica de don Juan II*, p. 350.

[2] *Crónica del condestable don Miguel Lucas de Iranzo*, edición y estudio por Juan de Mata Carriazo (Madrid 1940), cap. XXXIII, p. 243. Igual sentido dubitativo de la palabra adarve en los capítulos XXXII, pp. 336-337, y XLV, p. 441, de la misma obra, y en las siguientes crónicas: *El Victorial*, Crónica de don Pero Niño, conde de Buelna, edición y estudio por Juan de Mata Carriazo (Madrid 1940), cap. III, p. 19; cap. XXIX, p. 81; cap. XXXVI, p. 97; *Crónica del halconero de Juan II, Pedro Carrillo de Huete*, edición y estudio por Juan de Mata Carriazo (Madrid 1946), cap. CLXXVIII, pp. 185, 187, 188, 190 y 192; *Refundición de la Crónica del Halconero*, por el obispo don Lope de Barrientos, edición y estudio por Juan de Mata Carriazo (Madrid 1946), cap. XVII, p. 44. «Adarbada e torreada» estaba la ciudad de Málaga, según el Cura de los Palacios (*Historia de los Reyes Católicos don Fernando y doña Isabel*, escrita por el Bachiller Andrés Bernáldez, t. I [Sevilla 1870], pp. 155 y 234).

[3] Juan de Valdés, *Diálogo de la lengua*, segunda edición, Colección Austral, 216 (Buenos Aires 1944), p. 121.

Veamos esos ejemplos: «Estaban... los adarves e finiestras del alcázar llenos de dueñas e doncellas», se lee en el *Amadís* [1]. «Las almenas en el castillo... están más altas que el adarve y más baxas que el omenaje», escribe Guevara [2]. De viejos romances son los siguientes versos:

*A tal anda don García*
*por un adarve adelante.*

y

*Vido un cativo cristiano*
*do andaba por los adarbes* [3].

El proverbio «Abájanse los adarves y álzanse los muladares», no abona, como dicen Covarrubias y Eguílaz, el sentido de camino sobre el muro para adarve. Su interpretación más lógica es la de muralla.

Una tercera acepción da nuestro *Diccionario* oficial para la palabra de que tratamos: la figurada de protección, que se autoriza con dos ejemplos. El primero es de Lope de Vega, en su comedia *El testimonio vengado:*

*Conde Garci-Ramírez, el Primero,*
*que fuiste muro, defensor y adarve*
*de España triste, contra Muza fiero* [4].

El segundo, de Espinel: «I en fin sale, teniendo en su guarda y defensa los dos adarves de dientes y labios» [5].

En resumen, creo que puede afirmarse que la palabra castellana adarve ha significado, desde el siglo XIII hasta fines del XVI, muro o muralla, con un sentido de protección, de

1 Biblioteca de autores españoles (Rivadeneira), t. 40, p. 372.

2 Fr. Antonio de Guevara, *Marco Aurelio*, lib. I, cap. XXXVI.

3 Biblioteca Clásica, t. 209, p. 65.

4 Biblioteca de autores españoles (Rivadeneira), t. 41, *Comedias escogidas* de Fr. Lope Félix de Vega Carpio, t. III (Madrid 1857), p. 415.

5 Vicente Espinel, *Vida del escudero Marcos de Obregón*, en Biblioteca de autores españoles, t. 18, p. 415, col. 2.

obstáculo interpuesto como defensa. Hacia esa fecha, el nombre del todo, es decir, de la muralla, pasó a serlo tan sólo de una de sus partes, del paso que va por encima de ella, y el antiguo sentido de la palabra quedó olvidado.

La observación no carece de importancia si se empareja con alguna otra de las páginas siguientes.

Otro añejo sentido de la palabra adarve: adarves urbanos [1].

Pero es el caso que en algunos documentos medievales castellanos aparece empleada la palabra adarve con un significado muy distinto de los dos — antiguo y moderno — que acaban de analizarse. Ya lo observó don Isidro de las Cajigas, a la vista de unas escrituras sevillanas poco posteriores a la reconquista de esa ciudad. Fundándose en el sentido que los diccionarios árabes dan a la originaria — *darb* en singular y *durūb* en plural — y a la vigente en las ciudades marroquíes, afirmó que su acepción hispanoarábiga es la de calleja o callejón sin salida, llevada por los moriscos a Marruecos [2]. Más adelante se verá hasta qué punto es esto cierto.

[1] Mi compañero de la Escuela de Estudios Árabes don Manuel Ocaña Jiménez ha tenido la bondad de ayudarme a redactar estas notas, traduciendo y transcribiendo las frases y palabras árabes que en ellas figuran.

[2] Miscelánea, *Adarve*, por Isidro de las Cajigas (*Revista de Filología Española*, t. XXIII, Madrid 1936, pp. 63-66). Llaguno intuyó la acepción de adarve al escribir, después de las de la Academia: «Mas en su propia significación quiere decir [adarve] circuito de reparo y defensa, que rodea: de aquí se dió nombre a los muros, que circuyen y defienden» (*Noticia de los arquitectos y arquitectura de España*, por don Eugenio Llaguno y Amírola, t. I, [Madrid 1829], p. 244.) Amador de los Ríos, a la vista de los documentos mozárabes toledanos, a los que más adelante se alude, definió el adarve como el «paso, ándito o calle, más o menos ancho, que se abría entre el muro de la cerca de la ciudad y el caserío, cuando éste no se apoyaba en aquél, lo cual era frecuente» (*Toledo en los siglos XII y XIII según los documentos muzarábigos*, por Rodrigo Amador de los Ríos, apud *Rev. de Arch., Bib. y Mus.*, año VIII, 1904, p. 353, nº 4). Neuvonen, recientemente, dice que uno de los significados de adarve es el de barrio; entraría en el castellano hacia principios del siglo XIII, pues no aparece en los documentos notariales anteriores ni en el *Poema de Mío Cid*. Fúndase para esa acepción en la cita reproducida de la *Primera Crónica General* y en los documentos sevillanos de los siglos XIII

No trato en las páginas siguientes de hacer un estudio filológico y penetrar para ello en un campo al que soy, desgraciadamente, ajeno, pero creo que se me disculpará si, para llegar a deducir lo que era en la España islámica un adarve, que es lo que me interesa, he de asomarme, aunque sea de refilón e invocando siempre testimonios autorizados, al peligroso y difícil terreno de significados y etimologías. Pues es forzoso, para conseguir dicho fin buscar lo que esa palabra quiere decir: en textos hispanoarábigos; en el idioma del Islam actual, sobre todo en el de los pueblos más próximos a la Península, que conservan aún restos de la civilización de al-Andalus, y en documentos cristianos poco posteriores a la reconquista de las ciudades hispanomusulmanas.

Coordinando los datos obtenidos trataré de definir lo que fué un adarve en la España islámica, desenterrando mentalmente un elemento urbano casi totalmente olvidado, lo mismo que el excavador intenta extraer del subsuelo algún resto que le permita formarse idea más cabal del arte de un período lleno de sombras.

Tras la investigación a través de los textos, pasando de las bibliotecas a las calles de los barrios más viejos de nuestras ciudades islámicas, convendrá, por último, ver si en ellas queda algún recuerdo de los adarves y de las costumbres y formas de vida que les dieron origen. Si el concepto de lo que fué un adarve en España se ha borrado hace siglos y no se encuentra ni en esa vasta necrópoli formada por las palabras que los diccionarios llaman arcaicas, es probable que aún perduren, en medios sociales cuya vida se va transformando muy lentamente, consecuencias de los adarves medievales.

### Significado de la palabra árabe *darb*.

Los autores de los diccionarios árabes más corrientes no están muy de acuerdo sobre el significado de la palabra *darb*, que, a juzgar por ellos, parece un término de múltiples acepcio-

y XIV, publicados por don Antonio Ballesteros, a los que más adelante se alude (*Los arabismos del español en el siglo XIII*, por Eero K. Neuvonen [Helsinski 1941], pp. 141-142).

nes, algo vago e impreciso. La más general, común a bastantes de esas obras, es la de puerta, calle, paso o camino angosto. Por extensión, dicen, sirvió para designar un paso estrecho entre montañas, es decir, un puerto o desfiladero, y aún la misma sierra o cordillera, y un muro divisorio [1].

Respecto al sentido actual de la palabra *darb* entre los musulmanes del norte de Africa, depositarios de los últimos y menguados restos de la cultura medieval andaluza, el P. Lerchundi dice es en Marruecos el de calle y, en algunas ocasiones, el de callejón sin salida [2]. Dicho queda que para Cajigas, buen conocedor de la vida marroquí, su significación es idéntica [3].

Para Argelia, William y Georges Marçais traducen la palabra *darb* por callejón sin salida [4]. En Nedroma designa sobre todo la calle [5]. Según Clerget, en la vasta comarca argelina da nombre a un patio interior en comunicación con la calle por un paso o una callejuela cerrada por ambos extremos y a la que se abren varias viviendas [6], acepción registrada por Dozy para la región de Constantina. El palacio de Ahmad Bey en esa población, escribe el sabio orientalista holandés, edificado en 1833, tenía varias viviendas que formaban como un barrio aparte del resto de la ciudad, con la cual se comunicaba por una sola

1 *Encyclopédie de l'Islam,* t. I (Leiden-Paris 1913), pp. 945-946; *Glossaire des mots espagnols et portugais dérivées de l'arabe,* por R. Dozy y el doctor W. H. Engelmann, segunda edición (Leiden 1869), pp. 42-43; *Supplément aux Dictionnaires arabes,* por R. Dozy, t. I, segunda edición (Leiden-Paris 1927), p. 429; *Dictionnaire arabe-française,* por A. de Biberstein Kazimirski, I (París 1860), p. 684; *Lexicon arabico-latinum,* por G. W. Freytag, t. II (1832), p. 19; *An arabic-english lexicon,* por Edward William Lane, lib. I, 3ª parte (Londres-Edimburgo 1867), pp. 866-867; *Vocabulista in arabico,* de C. Schiaparelli (Florencia 1871), p. 98; *Crestomatía arábigo-española,* por el R. P. Fr. José Lerchundi y don Francisco Javier Simonet (Granada 1881), p. 145.

2 *Vocabulario español-arábigo del dialecto de Marruecos,* por el M. R. P. Fr. José Lerchundi, segunda edición (Tánger 1916), p. 157.

3 Cajigas, *Adarve,* apud *Revista de Filología Esp.,* t. XXIII, 1936, páginas 64-65.

4 *Les monuments arabes de Tlemcen,* por William y Georges Marçais (Paris 1903), p. 50.

5 W. Marçais, *Textes arabes de Tanger* (París 1911), p. 323.

6 *Le Caire,* por Marcel Clerget, t. I (El Cairo 1934), pp. 282-283.

calle, cerrada por sus dos extremos; los indígenas lo llamaban *darb* [1].

Afirma también Clerget que en El Cairo se llamaba *darb*, *ḥāra* o *zanqa* una calle de un barrio, cerrada por una puerta, en la que hay tiendas, y que no excedía de seis a ocho pies de ancho. *Darb* empléase también en esa ciudad, unida a la palabra *siqqa*, para designar las calles amplias o una calle en general [2].

De manera perfecta describe Sauvaget los adarves de Damasco: «a las calles principales abren las callejuelas *(darb, ḥāra)*, cuyas puertas se cierran todas las noches desde la puesta del sol, y permanentemente en épocas de intranquilidad; estas callejuelas se ramifican a su vez en calles sin salida *(zuqāq, dajla)*, cerradas también por puertas, en las que están los ingresos de las viviendas. Cada casa no presenta así a la calle más que su fachada posterior, sin hueco alguno; para penetrar en ella hay que franquear, sucesivamente, la puerta del barrio, la del atolladero y la de la vivienda. Gracias a esta sucesión de obstáculos y a la solidaridad que existe entre los vecinos de un mismo barrio, pueden éstos vivir relativamente seguros» [3].

El mismo Sauvaget, en su monografía de Alepo, dice que *darb* significó originariamente obstáculo y, con igual sentido, la puerta de un barrio; por extensión se llama así al camino que permite franquear ese obstáculo y al barrio entero al que la puerta da ingreso [4].

Abū-l-Walīd, citado por Dozy, define el *darb* en forma poco clara: «*al-faṣīl* es un muro pequeño que está fuera (?) de la muralla cerca de la *sitāra*, y al espacio que comprende se llama entre nosotros *darb*». Sería, al parecer, el camino de ronda situado al pie de la muralla por el exterior, comprendido entre ésta y el muro de la barbacana [5].

1 *Supplément aux Dictionnaires arabes*, por Dozy, t. I, segunda edición, página 429.

2 Clerget, *Le Caire*, t. I, pp. 282-283.

3 J. Sauvaget, *Esquisse d'une histoire de la ville de Damas (Revue des Etudes Islamiques*, t. VIII, París 1934, p. 453).

4 *Alep*, por J. Sauvaget, texto (París 1941), p. 105, n. (323).

5 Dozy, *Supplément aux Dictionnaires arabes*, t. I, segunda edición, p. 429.

Los adarves según textos hispanoislámicos.

Veamos lo que nos dicen algunos textos islámicos sobre el significado de *darb* en la Península:

Ibn al-Qūṭiyya (m. 977) cita un *darb* en Córdoba en el reinado de ᶜAbd al-Raḥmān I, llamado de Ibn Šarāḥīl, nombre de un juez de la ciudad [1]. Este magistrado habitaba, según al-Jušanī, en el *darb* de al-Faḍl b. Kāmil, y el juez Muḥammad ibn Bašīr, que ejercía sus funciones bajo al-Ḥakam I, en el *darb* situado en la parte oriental de la mezquita cordobesa de Abū ᶜUṯmān [2].

En Córdoba también menciona Ibn al-Faraḍī el *darb* Abī-l-Ašhab [3].

Seguramente la lectura detenida de textos hispanomusulmanes proporcionaría abundantes citas de *durūb*, tanto en Córdoba como en las restantes poblaciones islámicas de la Península [4]. Sin recurrir a tan fatigosa labor, en Ibn Saᶜīd encontramos un testimonio de valor inapreciable para nuestro objeto. Refiere, en pá-

[1] *Historia de la conquista de España de Abenalcotía el Cordobés*, trad. de don Julián Ribera (Madrid 1926), p. 58 del texto árabe y 46 de la trad. española.

[2] Julián Ribera, *Historia de los Jueces de Córdoba* (Madrid 1940), pp. 40 y 55 del texto árabe y 50 y 67 de la trad. española. En esta última página traduce el autor *darb* por calle.

[3] Ibn al-Faraḍī, *Taᶜrīj ᶜulamā' al-Andalus*, I, edic. de F. Codera, *Bibl. Ar. Hisp.*, t. VII, p. 181, según cita de E. Lévi-Provençal, *L'Espagne musulmane au Xᵉ siècle* (París 1932), p. 209. El distinguido arabista francés, al que tanto debe la historiografía de la España musulmana, en la p. 210, n. (1) de la citada obra, al aludir a la calle llamada actualmente del Adarve en Córdoba, dice que *darb* significa palestra o espacio comprendido entre el antemuro — *faṣīl* —, o sea la barbacana, y el muro. En la p. 233 traduce *darb* por barrio. Estas versiones y las demás citadas demuestran el poco preciso concepto que tienen de la palabra, aun los más distinguidos arabistas.

[4] En el *Fatḥ al-Andalus* (siglo XII) se emplea la palabra adarves con sentido geográfico: «Los berberiscos se amotinaron... contra los árabes en las dos orillas, y en una y otra vencieron a los árabes, pobladores de Galicia y Astorga, así como a los de las ciudades situadas más allá de *al-durūb*» (*Fatho-l-Andaluçi, Historia de la conquista de España*, edición de don Joaquín de González [Argel 1889], pp. 31 del texto árabe y 34 de la trad. esp.).

rrafos trasmitidos por Maqqarī, que las ciudades de al-Andalus tenían — vivió en el siglo XII — *durūb* con cerraduras que se cerraban después de *al-ᶜatama* (la tercera hora nocturna), y en cada calle — *zuqāq* — había un sereno armado — *al-darrabūn* — con una linterna colgada, acompañado de un perro de vigilancia, que pasaba en ella la noche. Equivalían a los *aṣḥāb al-arbāᶜ* (¿jefes de barrio?) de Oriente. Esta precaución era necesaria para evitar los asaltos, robos y asesinatos nocturnos [1].

Engelmann asegura no haber encontrado en ningún texto árabe la palabra *darb* con su actual significación española. Dozy, en la página siguiente a aquella en que se hace tan categórica afirmación, copia un párrafo de Ibn al Jaṭīb alusivo al asalto de una fortaleza. Traducido, dice así: «cogieron un andamio, con el cual podían alcanzar su parte más alta *(ḏirwa)*, que estaba allí a causa de una construcción no ultimada» [2].

Adarves toledanos de los siglos XII y XIII.

La rica colección de documentos mozárabes toledanos de los siglos XII y XIII, publicados por don Angel González Palencia, permite concretar algo más lo que era un *darb* en la España islámica [3].

[1] Al-Maqqarī, *Kitāb nafḥ al-ṭīb (Analectes)*, edic. Dozy, t. I (Leiden 1856), p. 135. Incluyó el párrafo de Ibn Saᶜīd don Miguel Asín Palacios en su *Crestomatía de árabe literal*, III edición (Madrid 1945), 7. En el glosario, p. 102, traduce *darb* por puerta de calle o barrio; en otra ocasión — *Enmiendas a las etimologías árabes del «Diccionario de la lengua» de la Real Academia Española* (Al-Andalus, IX, 1944, p. 16) —, por camino estrecho y desfiladero.

[2] Dozy y Engelmann, *Glossaire des mots espagnols et portugais*, segunda edición, pp. 42-43. El párrafo de Ibn al-Jaṭīb en Maqqarī, *Analectes*, edic. de Būlāq, segunda parte, III, p. 45, l. 12. *Ḏirwa:* cima, cumbre, el lugar más elevado *(Dictionnaire arabe-français*, par Biberstein Kazimirski, I, p. 772).

[3] *Los mozárabes de Toledo en los siglos XII y XIII*, por Angel González Palencia; volumen preliminar, estudio e índices (Madrid 1930); vol. I, documentos nos 1-382 (Madrid 1926); vol. II, documentos nos 383-762 (Madrid 1926); vol. III, documentos nos 727-1.151 (Madrid 1928). En las citas siguientes de esta obra no se hace referencia más que al número del documento y al año en que está fechado.

A través de las sucintas y protocolarias descripciones de fincas y de sus linderos, esos documentos, contratos de compraventa la mayoría, nos introducen en la red de calles y callejones que cortaba el núcleo de Toledo, en los que se abrían los *durūb*, en una época en la que sin duda aún se conservaba casi intacta su organización urbana del siglo XI, cuando fué corte brillante del monarca de taifas al-Ma'mūn (1043-1075). Arrabal o barrio — *rabaḍ, ḥawma, ḥāra* [1] —, calle — *zuqāq, zanqa, ṭarīq* —, calle sin salida — *zanqa gayr nāfiḏa, ṭarīq gayr nāfiḏ* [2] —, plaza — *raḥba, sūq* —, plazuela de mercado — *suwayqa* —, adarve — *darb* —, corral — *ṣaḥn, qurrāl* —, son términos que no aparecen siempre bien diferenciados en dichos documentos; sin embargo, a través de sus múltiples menciones puede formarse una idea casi exacta de lo que cada uno significaba. Ayudados por la prosa formularia intentemos penetrar en el laberinto de calles, callejones y adarves toledanos.

Los documentos citan adarves en casi todos los barrios de Toledo [3], excepto en el barrio, arrabal o cal — que de las tres maneras se nombra — de Francos, sin duda por su carácter comercial, y en Zocodover, emplazamiento de uno de los más importantes mercados, el de caballerías, cuyo nombre árabe hispanizado aún lleva. Abundaban, en cambio, en esos dos sectores de la población, las tiendas, mesones y alhóndigas.

En el barrio de la Catedral, en el centro de Toledo, se citan

1 Las palabras arrabal y barrio eran sinónimas en árabe hispánico, como se ve en estos documentos y comprueba Pedro de Alcalá al traducir esas dos y «collacion de cibdad» por la misma árabe *rabaḍ*. (Petri Hispani, *De lingua arabica libri duo*, Pauli de Lagarde [Gotinga 1883]). Por ello, como observa el señor González Palencia, en Toledo — y lo mismo pasaba en las restantes poblaciones musulmanas de la Península — se citan arrabales — *rabaḍ* — en el interior de la población.

2 Pedro de Alcalá traduce calle sin salida por *zanqa bitā manfūḏa* (Petri Hispani, *De lingua arabica libri duo*). La calle sin salida, no se llamó, pues, *darb* ni en Toledo, en los siglos XII y XIII, ni en Granada a fines del XV. Sin duda, careció de nombre especial en el árabe hispánico.

3 El señor González Palencia traduce siempre *darb* por adarve; no comenta la palabra.

varios adarves, tres de los cuales estaban en la Alcudia y otro en un barrio inmediato [1]. En el del Pozo Amargo, lindero con el de aquel templo, menciónanse cuatro [2], y en el extenso de los judíos, en la parte occidental de Toledo, entre la catedral y el puente de San Martín, más de diez, algunos de importancia [3]. En otros barrios o colaciones, como los de las iglesias de Omnium Sanctorum, junto al de la Alhóndiga del Rey [4]; la Trinidad [5]; San Antolín [6], iglesia citada desde 1121, en cuyo barrio estaba la plaza de Abenaziz; San Marcos [7]; Santa Leocadia, jun-

[1] Adarves: del arcipreste don Nicolás (doc. nº 295, a. 1199); de Aben Moharis (nº 738, a. 1187); de Aben ¿Mihraz?, llamado más tarde de Almogûac, de Abentahir, y del amin Jair o Abuljair (nos 302, a. 1200, y 1105, a. 1232); de don Juan Vicente de Vargas (nos 603, a. 1257; 653, a. 1277, y 997, a. 1249); del *caid* don Jabib, conocido también por de la Alcudia, del arcediano de Talavera y de Santa María (nos 63, a. 1160; 130, a. 1177; 269, a. 1197; 314, a. 1202; 354, a. 1207; 417, a. 1214; 476, a. 1224; 538, a. 1240; 751, a. 1213; 1063, a. 1248; 1111, a. 1249); de Guillelmo Pitevin (nos 819, a. 1259, y 821, a. 1259); otros, innominados (nos 130, a. 1177; 160, a. 1182; 219, a. 1191; 269, a. 1197; 417, a. 1214; 476, a. 1224; 486, a. 1226; 538, a. 1240; 548, a. 1.241; 603, a. 1257; 997, a. 1249; 1063, a. 1.248). Amador de los Ríos cita un adarve llamado de Abén Canías, en esta judería, en el siglo XV (Rodrigo Amador de los Ríos, *Reminiscencias de Toledo según los documentos mozarábigos*, apud *Rev. de Arch., Bib. y Museos*, a. VIII, 1904, p. 260).

[2] Adarves: nº 217, a. 1191; 220, a. 1191, etc.

[3] Adarves: de Abengalim o Abgalón (docs. nos 635, a. 1273; 1138, a. 1382; 1139, a. 1382); de Algunderí (nº 965, a. 1294); de Albarcheloní o el Barcheloní (nos 674, a. 1283; 751, a. 1213; 1063, a. 1248; 1146, a. 1281; 1147, a. 1282; 1151, a. 1282); de la Sueca (nos 674, a. 1283; 1143, a. 1254; 1147, a. 1282; 1148, a. 1282; 1151, a. 1282); del Olivo (nº 1135, a. 1270); de Abenzardel o ¿Abazardiel? (nos 674, a. 1283, y 1143, a. 1254); de Ben ¿Matiner? (nº 1141, a. 1233); de «Ueld Elazri» (nº 1135, a. 1270); otros, sin nombre (nos 648, a. 1275; 1142, a. 1248; 1144, a. 1271; 1148, a. 1282). En el siglo XIV — año 1327 — existían en la judería toledana unas casas «en la calle que non passa» y otras, propiedad de don Semuel Aben huacar, físico del rey, «en la calleja que non passa, que disen la calleja de Aben gato» (Fidel Fita, *Marjadraque según el fuero de Toledo*, apud *Bol. de la Real Acad. de la Hist.*, t. VII, Madrid 1885, p. 392). Estas calles y callejas serían las de los antiguos adarves.

[4] Doc. nº 471, a. 1223.

[5] Doc. nº 329, a. 1203.

[6] Adarve del Morchení, doc. nº 675, a. 1283.

[7] Adarve de don Pedro Bayán el Ciego, doc. nº 236, a. 1193.

to al Alcázar [1]; San Nicolás [2], y San Vicente [3], no aparece en los documentos reseñados más que un solo *darb*.

Aparte del que se llamaba del Olivo [4], del de la Sueca [5] y de otro nombrado de los Canónigos [6], los demás se distinguían por nombres propios, los de sus propietarios — el adarve por donde se entraba a la casa de Guillelmo Pitevin conocíase por el nombre de éste [7] — o, tal vez, el de alguno de sus vecinos más destacados — don Juan Vicente de Vargas, que había vivido en un adarve, le dejó su nombre — [8]. Entre éstos los hay castellanos — adarves de don Juan de Selaya [9] y de don Pedro Juanes [10] —; mozárabes — de Aben Moharis [11] y del amin Abuljair [12] —, y de judíos — Albarcheloní o del Barcheloní [13].

No era raro que los adarves cambiasen de nombre al cambiar de propietario en el transcurso de los años que estos documentos abarcan. Así el de Aben ¿Mihrac? se llamó después de Almogűac y de Abentahir y en 1200 del Amin Jair; entonces vivían en él los hijos de Almogűac y de doña Susana, esposa que

1 Doc. nº 232, a. 1204.

2 Adarves: de don Pedro Juanes o de Tente Juanes (docs. nos 609, a. 1260; 644, a. 1275, y 958, a. 1262); de don Fernando Vicente (nº 1034, a. 1281); innominado (nº 644, a. 1275).

3 Doc. nº 825, a. 1280. De otros adarves no se especifica el barrio en el que eetán situados: adarves de don Bernaldo (nº 608, a. 1259), de los Canónigos (nº 660, a. 1279), y de don García Juanes de Meana (nº 1173, a. 1278).

4 Doc. nº 1135, a. 1270.

5 Docs. nos 674, a. 1283; 1143, a. 1254.

6 Docs. nos 659, a. 1278, y 660, a. 1279.

7 Docs. nos 819, a. 1259, y 821, a. 1259.

8 Doc. nº 490, a. 1228.

9 Doc. nº 1082, a 1254.

10 Doc. nnº 609, a. 1260.

11 Doc. nº 738, a. 1187.

12 Docs. nos 302, a. 1200, y 1105, a. 1232.

13 Docs. nos 674, a. 1283; 751, a. 1213; 1063, a. 1248; 1146, a. 1281; 1147, a. 1282; 1151, a. 1282. Afirma Cajigas, familiarizado con la toponimia actual de las ciudades marroquíes, que en ellas «ningún lienzo de muralla toma el nombre del personaje que vive o ha vivido en su proximidad; por el contrario, este nombre se conserva frecuentemente en la calle y aun en el barrio en que están emplazadas sus propiedades» (*Adarve*, apud *Rev. de Fil. Esp.*, t. XXIII, 1936, p. 65, n. 1).

fué de don Yain ben Abuljair, es decir, los descendientes de dos de los últimos titulares del adarve [1]. El del caid don Sabib nómbrase otras veces simplemente adarve, adarve de la Alcudia, del arcediano de Talavera y, finalmente, de Santa María [2]. El de Abengalín o Abengalón, en la judería, conservó su nombre por lo menos durante algo más de un siglo [3].

En la segunda mitad del siglo XIII aún se construían o acondicionaban adarves en Toledo, como prueba el llamarse a uno nuevo en 1294 [4].

Uno de los documentos describe los linderos de un adarve, situado en el barrio del Pozo Amargo, bajo las tiendas de los Tintoreros. Sus límites eran: al este, una casa; al oeste la calle, a la que daba la puerta del adarve; al sur un vertedero, detrás del cual había una casa, y al norte, la entrada del adarve, adonde daba su puerta [5].

Un adarve separaba el arrabal alto del barrio de los judíos, lindero con San Román, del barrio cristiano [6]. Un callejón sin salida conducía a un adarve [7]; de otro se dice que salía al adarve de Abengalín [8]. La puerta del nuevo antes citado estaba en el extremo de una calle [9].

Repetidísimas son las referencias a la puerta de entrada a los adarves; en la mayoría de los casos parece que era única [10]. De un adarve situado en el barrio del Pozo Amargo ya se dijo que tuvo dos puertas, pues entre sus linderos cítanse, al oeste, la calle a la que daba la puerta del adarve, y al norte, la entrada del adarve adonde abría su puerta [11].

1 Doc. nº 302, a. 1200.
2 Véase nota 1 de la p. 50.
3 De 1273 a 1382 (Docs. nºs 635, 1.138 y 1.139.)
4 Doc. nº 1.137.
5 Doc. nº 217, a. 1191. El documento da, pues, dos puertas para el adarve.
6 Docs. nºs 674, a. 1283; 1147, a. 1282; 1148, a. 1282; 1151, a. 1282.
7 Doc. nº 486, a. 1226.
8 Doc. nº 635, a. 1273.
9 Doc. nº 1137, a. 1294.
10 Docs. nºs 217, a. 1191; 329, a. 1203; 674, a. 1283; 1147, a. 1282; 1148, a. 1282; 1149, a. 1282; 1151, a. 1282.
11 Doc. nº 217, a. 1191: «... y por occidente el camino *(al-sālik)* y la

Menciónase un adarve cerrado [1] y bastantes sin salida [2].

La diferencia entre calle y adarve no aparece muy clara en varios de estos documentos, pero se ve sin embargo que ambas palabras respondían a disposiciones distintas.

Una calle era adarve [3]; un adarve estrecho era calle — *zanqa* — [4]; había calle del adarve — *zanqat al-darb* — [5], y callejón del adarve [6].

Algunos adarves tenían varias calles o callejones — *al-ṭarīq al-sālik dājil al-darb* —, que hay que suponer dentro de ellos, como se expresa en varios documentos [7]. En uno menciónase una calle segunda del adarve [8]; al principio de un adarve sin salida abríase un callejón [9]; dos, uno de los cuales también estaba cerrado, daban a un adarve [10]; el del *caid* don Sabib parece que tenía por lo menos dos calles, pues una casa dentro de él lindaba con ambas: a una daba la puerta de la casa y a otra la de su tintorería [11].

El nombre de Sueca — *suwaiqa* — que tenía el adarve mayor de los judíos, situado entre Santo Tomé y San Román y que comunicaba por un pasaje con otro pequeño llamado de ¿Abazar-

puerta del adarve mencionado dando paso a él *(wa-fi-l-garb al-ṭarīq al-sālik wa-hāb al-darb al-maḏkūr šārīᶜ ilayh)*... y por el norte la entrada del adarve hacia él dando paso la puerta de ella [de la casa] *(wa-fī-l-ŷāwf madjal al-darb ilayh šārīᶜ)*...»

1 Doc. nº 819, a. 1259.

2 Docs. nos 471, a. 1223; 1135, a. 1270; 1141, a. 1233; 1142, a. 1248; 1143, a. 1254; 1144, a. 1271; 1151, a. 1282.

3 Doc. nº 1135, a. 1270.

4 Doc. nº 236, a. 1193: «... a oriente una casa y un adarve estrecho el cual es calle para don Pedro Bayán *(fi-l-šarq dār wa-darb ḍayyiq huwa zanqa li-dūn bītruh bayān)*...»

6 Docs. nos 130, a. 1177; 302, a. 1200; 486, a. 1226; 675, a. 1283.

6 Doc. nº 269, a. 1197.

7 Doc. nº 219, a. 1191.

8 Doc. nº 269, a. 1197: «calle del adarve *(zanqat al-darb)*... una calle segunda del adarve *(zanqa ṯāniya li-l-darb)*...»

9 Doc. nº 1143, a. 1254: «... en la calleja que [está] en la cabeza del adarve sin salida *(bi-l-zunayqa al-latī fī-raʾs al-darb al-gayr nāfiḏ)*».

10 Doc. nº 635, a. 1273.

11 Doc. nº 476, a. 1224.

diel?, indica que había en él una plazoleta en la que se celebraba un mercadillo [1]. Al lado de este adarve grande son muchos los que se califican de pequeños. En diminutivo — *durayb* — se nombra a varios, palabra que en alguno de los documentos, al dorso, se traduce por adarvejo [2].

De las casas dicen los documentos estar en los adarves o dentro de ellos. Dos casas, una casita y la *al-ḥuŷra* (casa pequeña) contigua daban a un solo adarve [3]; dos grandes y una pequeña inmediata figuran en otro [4], y en el adarve de Abengalín, en la judería, se citan una casa grande y cuatro pequeñas, tres de las cuales estaban encima de la primera [5].

Generalmente las puertas de las casas daban a los adarves [6]; pero en algún caso, como en el repetidamente citado de Abengalín, figura una casa grande, cuyas puertas abríanse a un callejón que salía al adarve de ese nombre, mientras las puertas de las tres casas pequeñas daban a un callejón sin salida que subía desde el barrio de *al abal al-ḳuḥl* hasta el de la Alacaba — *al-ᶜaqaba* — y que daba también al adarve de Abengalín, y la otra de las casas pequeñas tenía su puerta en la calle grande que bajaba desde la Assuica hasta el barrio de la puerta de San Martín [7]. Una casa del adarve de don Pedro Juanes en el barrio de la iglesia de San Nicolás, poseía dos puertas: una, al dicho adarve y otra que daba a la calle pública cerca de Santa Cruz [8].

Aún se mantenía en la toponimia local de Toledo, en la segunda mitad del siglo XVI, algún vestigio de los antiguos adarves. Uno de los lugares nombrados cercanos a la ciudad conocíase por «Adarve de caños de oro» [9].

[1] Docs. nos 635, a. 1273; 1135, a. 1270; 1143, a. 1254. Sueca y Assuica en estos documentos.

[2] Docs. nos 217, a. 1191; 471, a. 1223; 635, a. 1273; 648, a. 1275; 825, a. 1280; 1141, a. 1233; 1142, a. 1248; 1143, a. 1254; 1144, a. 1271.

[3] Doc. nº 332, a. 1204.

[4] Doc. nº 329, a. 1203.

[5] Doc. nº 635, a. 1273.

[6] Docs. nos 600, a. 1257; 1105, a. 1232, etc.

[7] Doc. nº 609, a. 1260.

[8] Doc. nº 635, a. 1273.

[9] *Memorial de algunas cosas notables que tiene la ciudad de Toledo...*, por

Documentos latinos y castellanos en los que la palabra adarve se empleó con significado urbano.

Sería muy extraño que al pasar las ciudades de la Península a poder de los cristianos, la palabra *darb* y su directo derivado castellano adarve hubieran perdido su anterior significación para adquirir repentinamente otra distinta.

Más de un siglo después de la reconquista de Huesca, el rey don Jaime I concedía, por un privilegio, a la aljama de sus judíos, *quod in uno quoque anno a die Jovis cene domini in nocte usque ad diem sabbati sequentem in mane claudatis et possitis claudere et clausas tenere liciti et siue alicuius impedimento omnes portas seu alderbes Judarie oscensis* [1]. El monarca concedió, pues, autorización a los judíos de Huesca para que pudiesen cerrar las puertas de sus adarves desde el día de jueves Santo por la noche hasta la mañana del sábado, de modo que ningún cristiano pasase por la judería para ir a la próxima iglesia de San Ciprián. Sin duda se trataba de evitar con ello las violencias que en esos días señalados de conmemoración de la Pasión de Jesucristo, los cristianos pudieran cometer con los descendientes de los que le dieron muerte.

Adarves había también en Valencia cuando su reconquista, citados en el *Repartimiento*. El citado monarca Jaime I hizo donación el año 1244 a los judíos de esa ciudad de *totum illum barrium sicut incipit de Ladarp Abingeme usque ad balneum de Nalmelig et ab hac porta usque ad furnum de Abinnulliz et usque al Adarp Abrahim Alvalenci* [2].

Luis Hurtado Mendoza de Toledo, año 1576 *(El Arte en España,* VII, Madrid 1868).

[1] *Liber privilegiorum* del mon. San Juan de la Peña, vol. I, fº 886, en la lib. de la Facultad de Derecho de la Universidad de Zaragoza (Ricardo del Arco, *Huesca en el siglo XII,* apud *Congreso de Historia de la Corona de Aragón, Actas y Memorias,* vol. I [Huesca 1920], p. 364).

[2] Colección de documentos inéditos del Archivo general de la Corona de Aragón, t. XI, *Repartimientos de los reinos de Mallorca, Valencia y Cerdeña,* por don Próspero de Bofarull y Mascaró (Barcelona 1856), p. 290.

En el *Repartimiento* de Mallorca se citan treinta y tres casas en la calle que dicen adarve: *in quodam vico qui dicitur Adarb XXXIII domus;* y nueve en la calle del adarve Dabuchec: *Videlicet in vico de Adarb Dabuchec IX domus.* El sentido de la palabra *vico* parece claro por la frecuente repetición, en el mismo documento, de la frase *vico qui dicitur Zugaq* o *Zuçaq (zuqāq)* [1].

Son varios los documentos sevillanos de los siglos XIII y XIV en que se mencionan adarves, y no ciertamente con significación de muralla o de paso sobre ella. Entre los linderos de unas casas, en la colación de Santa María, que María de Burgos dió en 1254 [2] al cabildo de la catedral de Sevilla, figura «el adarue que entra a las casas de don Johan Martín el canónigo. De la otra parte la cal mayor del Rey» [3].

Once años después — 1265 — el infante don Alfonso de Molina dió a Diego Pérez unas casas que dice lindaban por una de sus partes con el «mío adarue» [4]. Otras, vendidas en 1272 por Domingo Juan a doña Juana Lorenzo, tenían por límite «el adarue que sale a la pellegería, ꝛ dotra parte con el cimenterio desant miguel» [5]. Don Polo, abad del Salvador y capellán de la Reina, compraba en 1274 a Fernán Pérez Lobo, cocinero de don Alfonso Niño, «dos partes de casas» que éste tenía «en Sevilla en ell adarue que ffué del Inffante de Molina» [6]. El «Adarue que entra a las casas del Arçobispo ꝛ a las casas de Per yuannes» lindaba con unas casas en la colación de Santa María, en 1282 [7].

[1] *Ibidem*, p. 127.

[2] Todos los documentos mencionados a continuación van fechados según la era hispánica; se ha reducido a la usual.

[3] Arch. Cat. Sevilla, leg. 29, Santa María, R° 1, según Antonio Ballesteros, *Sevilla en el siglo XIII* (Madrid 1913), pp. LXVI-LXVII, doc. n° 65.

[4] Arch. Cat. Sev., leg. 135, n° 36, reproducido por Ballesteros, *Sevilla en el siglo XIII*, pp. CXLIX-CL, doc. 143.

[5] Arch. Cat. Sev., leg. 46, n° 1, San Miguel, reproducido por Ballesteros, *Sevilla en el siglo XIII*, p. CLXXXI, doc. n° 170.

[6] Arch. Cat. Sev., leg. 31, n° 1, Abades, reproducido por Ballesteros, *Sevilla en el siglo XIII*, pp. CXCIX-CC, doc. n° 187.

[7] Arch. Cat. Sev., leg. 31, n° 1, Abades, reproducido por Ballesteros, *Se-*

El «Adarve de los moros» figura como linde en un documento de 1293, en la colación de Santa Catalina [1]. Sería uno de los lugares donde habitaban los antiguos dueños de Sevilla después de la conquista de la ciudad por Fernando III, llamado «el Adarvejo» en documentos posteriores, barrio enclavado, según Tenorio, «entre las parroquias del Salvador, San Pedro, Santa Catalina y San Isidoro» [2]. En él tuvieron mezquita, entregada por los moriscos en 1502, en cumplimiento de un mandato de los Reyes Católicos [3].

Un privilegio de Fernando IV, de 1303, se refiere a unas casas «que yo he en Sevilla en que solían labrar la moneda del oro que son ala puerta que es cerca del caño del agua por do entran al Alcáçar que an por linderos dela una parte el Adarue que ua al Alcáçar ꝛ de la otra parte un corral que ffué quadra ꝛ dela otra parte la calle que ua al mío Alcáçar» [4]. Las casas y el adarve estaban, pues, emplazadas al oriente del Alcázar, que es por donde entraba el agua procedente de los caños de Carmona.

Tres cuartos de siglo largos después de la conquista de Sevilla aún seguían llamándose adarves disposiciones urbanas que no tenían nada que ver con la muralla, como prueba un documento de 1327 en el que se describen unos linderos en los siguientes términos: «la call que va dela puerta dela Iudería ala

*villa en el siglo XIII*, p. CCXLVI, doc. nº 227. Menos explícito que los anteriores es el doc. de 1285 — pp. CCLXII-CLXIII, nº 239 —, pues sitúa una huerta de doña Pascuala de Talavera «ala escalera del muro, cerca de Santa Luçía, en linde con el adarue, ꝛ con las calles del Rey» (Docs. del arch. del conv. de Santa Clara de Sevilla). Cajigas aprovechó para su argumentación estos documentos; pero no utilizó los que se mencionan a continuación, aún más expresivos para refuerzo de su tesis.

[1] Arch. Cat. Sev., leg. 44, Santa Catalina, según cita de Ballesteros, *Sevilla en el siglo XIII*, p. CCLXXVIII, apéndice B.

[2] *El concejo de Sevilla*, por Nicolás Tenorio y Cerero (Sevilla 1901), páginas 47-48.

[3] *Curiosidades antiguas sevillanas* (segunda serie), por José Gestoso y Pérez (Sevilla 1910), p. 298. Don Antonio Ballesteros dice — *Sevilla en el siglo XIII*, p. 101 — que el barrio del Adarvejo, en el que se había concentrado la población mora de Sevilla, estaba en la colación de San Pedro.

[4] Ballesteros, *Sevilla en el siglo XIII*, pp. CCLXXVIII-CCLXXIX.

plaça de la Judería que dizen Açueyca — *suwayqa* — ꝛ de la otra parte la call que dizen el Adarue de aben manda» [1]. Ese vago e impersonal «dicen» se refiere, sin duda, a los moros y a los judíos, para los que la plazuela del mercado seguiría siendo *al-suwayqa*, y *darb* la organización urbana que más adelante se concreta; para los cristianos, en cambio, eran plaza y calle, respectivamente, y adarve significaba muro de defensa y protección.

La existencia de *durūb* en Granada cuando pasó a poder de los Reyes Católicos queda probada por unos cuantos nombres que figuran en documentos muy poco posteriores. Menciónanse en ellos el «barrio de darbaldina ques donde está el horno de manquf en el Hatabín» [2], y la «casa en darbalcata — adarve del corte —, que es la calleja que va de Sta. María al pilar de los tintoreros» [3]. En un libro de «Propios de la ciudad de Granada», del año 1506, que se conservaba en el Archivo de su Ayuntamiento, figura una «tienda frontero al adarve a la pont de los cortydores cabe la alhóndiga vieja del pescado» [4]. En ese mismo libro hay un inventario, en árabe, de los bienes de la Madraza granadina entre los que se citan una «casa en *darb al-koyna* (adarve ¿del agujero?), y una gorfa en *darb al-*... (adarve ¿de la columna?) [5]. También hay referencia de Darbalgeuze (adarve del nogal), Darbalhanra (el adarve rojo o de la Alhambra), Darba albayasín (adarve del Albaicín), y Darbalmoco, situado este último a espaldas del Caraquín [6].

En las *Ordenanzas de Granada*, a la palabra adarve que en

[1] Arch. Cat. Sev., San Salvador, leg. 41, nº 1, según cita de Montero de Espinosa, *Relación histórica de la Judería de Sevilla* (Sevilla 1849), pp. 3 ss., reproducida por Ballesteros, *Sevilla en el siglo XIII*, p. CCCXXXI.

[2] *Libro de Habices*, San Gil, en el Arch. de la Curia Ecles.

[3] *Libro de Habices*, Santa María de la O, en el Arch. de la Curia Ecles.

[4] El puente de los Curtidores o del Álamo estaba donde actualmente la plaza del Carmen, que es la del Ayuntamiento.

[5] Me ha facilitado estas citas de documentos granadinos don Manuel Gómez-Moreno.

[6] Los tres primeros en el citado *Libro de Habices;* el último está tomado de un libro de escrituras de 1495 del Archivo municipal. Eguílaz interpreta adarve por muro o muralla *(Glosario etimológico de las palabras españolas de origen oriental,* por don Leopoldo Eguílaz y Yanguas [Granada 1886], pp. 51-52).

ellas figura puede dársele varias interpretaciones, pero creo más lógica la de muralla que rodea la ciudad, cuando disponen «que no se venda vino fuera de los adarves» [1].

En el siglo XVII se conservaba en Granada una plazuela del Adarve [2]. Nómbrase aún en Córdoba la calle del Adarve; va pegada a la muralla, por la parte interior de la ciudad.

Lo que era un adarve en la España musulmana.

Las primeras páginas de estas notas fueron escritas sin tener claro concepto de lo que era un *darb;* poco a poco, a través de la fatigosa, pero necesaria excursión desde los adarves orientales hasta los hispánicos, y por viejos textos y páginas de diccionarios, ha ido dibujándose y adquiriendo cuerpo.

Lo mismo en este finisterre occidental del Islam que en el Oriente mediterráneo — hipótesis que propongo con toda clase de reservas —, la acepción primitiva de esa palabra fué la de obstáculo. Una cordillera o cadena de montañas cualquiera era, lo mismo que un muro divisorio o una barrera [3], un *darb*. Me

[1] *Ordenanzas de Granada*, f° 123 *v*, tít. 53, Ordenanzas de los Taberneros.

[2] Francisco Henríquez de Jorquera, *Anales de Granada*, edic. Antonio Marín Ocete (Granada 1934), p. 32.

[3] También esta palabra, con la que tropezamos imprevistamente, merece detenido análisis. El *Diccionario* oficial dice que barrera y barrear derivan de barra, nombre que tal vez tenga el mismo origen que vara, sin recoger el propuesto por Covarrubias en la palabra árabe *barr*. Se usaba ya en el siglo XIII: los caballeros cristianos de Andújar que sorprendieron el arrabal oriental de Córdoba, «barrearon todas las calles del arraualde del Axarquía, saluo la cal mayor que ua derecha, que dexaron por o pudiesen yr en pos los alaraues» *(Primera Crónica General*, p. 730). En el *Repartimiento* de Málaga se describen muchas casas situadas en la barrera o barreruela de una calle, es decir, en una sin salida. Las palabras barrera y barrear las emplea frecuentemente Mármol Carvajal en su *Historia del rebelión*, al relatar la campaña de las Alpujarras. «Había (en la villa de Galera, en 1560), dos calles principales que subían desde la puerta de la villa que salía a la iglesia, hasta el castillo; las quales, demás de ser muy angostas, las tenían los Moros barreadas de 50 en 50 pasos, y hechos muchos traveses de una parte y de otra en las puertas y paredes de las casas, para herir a su salvo a los que fuesen pasando» (II, p. 234). Aún llaman en Sevilla barreduelas a las calles y pla-

parece que ello se deduce de las referencias anteriores y lo confirma un pasaje reproducido por Maqqarī, inspirado, sin duda, en un texto medieval: «como no hay *darb* entre los musulmanes y los cristianos, guerreaban de continuo» [1]. El *darb* urbano es, por tanto, originariamente, la puerta que cierra la calle o el pequeño barrio, y permite aislarlo del resto de la ciudad, y así tradujo don Miguel Asín a la vista del párrafo de Ibn Saʿīd en su *Crestomatía*. Por extensión designábase con esa palabra al paso, desfiladero o puerto que se abría en una cordillera y permitía franquearla, y a la calle o calles del reducido barrio, y a este mismo, a los que la puerta daba entrada. Puertas consta tenían los adarves toledanos y los de la judería oscense.

Los barrios de habitación de las ciudades hispanomusulmanas estaban, pues, formados en gran parte por una yuxtaposición de adarves, cuyas puertas se abrían a calles de tránsito libre. El adarve podía estar abierto por su otro extremo a una calle, a un corral, o cerrado, es decir, en este último caso, sin salida; unas veces se reducía a una pequeña calle o callejón — adarvillo o adarvejo en el castellano medieval — y otras tenía varias calles o callejuelas y aún, en ocasiones, como el de la Sueca de Toledo, una plazoleta en la que se celebraba un mercadillo. En el adarve podía haber pocas o muchas viviendas, según su extensión. Treinta y tres hemos visto que encerraba uno de Mallorca y nueve el de Dabuchec de la misma ciudad.

No es de extrañar la confusión frecuente entre calle y adarve, que se produce también en las ciudades islámicas en la actualidad, puesto que el adarve está formado por una o varias

zoletas cortas y sin salida, acepción que autoriza el *Diccionario* oficial, calificándola de andalucismo: «Plazoleta, por lo común sin salida.» En la *Guía de Sevilla, su provincia*, etc., *y agenda de bufete para* 1872, año VIII, por don Manuel Gómez Zarzuela (Sevilla 1872), pp. 105 y 190, se nombran 43 barreduelas de esta ciudad. Una calle que estaba en la de «Monjas Teresas, y que con la fundación de este convento perdió la salida que antes tenía a la plaza de Leones», «se llamó Barrera de Buendía» *(Noticia histórica del origen de los nombres de las calles de esta M. N. M. L. y M. H. ciudad de Sevilla,* por don Féliz González de León (Sevilla 1839), p. 430).

[1] Maqqarī, *Analectes*, I, p. 92.

calles cuyo acceso o accesos pueden cerrarse mediante puertas. Las calles, con sólo interrumpirlas por ellas, pasan a ser adarve, y éste, si desaparece su cerramiento, se convierte en calle o calles. Esto último debió de ocurrir lentamente en las ciudades de la Península al pasar al dominio cristiano. El adarve de Sevilla, por ejemplo, que en 1265 el infante don Alfonso de Molina llama «mio adarue», en otra escritura de 1290 figura como «la cal del Inffante de Molina» [1]. Lo más verosímil es que en la mayoría de los casos la transformación no fuera tan rápida, pues en la Sevilla del siglo XIV y aun en la del siguiente, la seguridad, aun en el interior de las viviendas, no era muy grande.

Donde es de presumir perdurase en su integridad la organización de los adarves fué en las juderías de las ciudades cristianas, como permiten entrever los datos anteriormente referidos sobre las de Toledo y Huesca en el siglo XIII [2]. Para las gentes de la raza siempre perseguida, la vida en el interior de los *durūb* o adarves, llamados más tarde corrales, podía suponer una relativa seguridad, más imaginaria que real, como se demostró en los asaltos sufridos a fines del siglo XIV por casi todas las juderías hispanas.

Pues el objeto del adarve oriental importado a la Península era el de protección. De la necesidad de ésta, abundan los testimonios. Ibn ʿIdārī cuenta en el *Bayān* cómo antes de que el célebre Almanzor gobernase la ciudad de Córdoba, sus vecinos veíanse obligados a velar la noche entera, más expuestos a las hazañas de los malhechores, hábiles en encontrar siempre pode-

[1] Archiv. Cat. Sev., leg. 135, nº 36; leg. 31, nº 1. Abades. Ambos documentos han sido publicados por don Antonio Ballesteros, *Sevilla en el siglo XIII*, pp. CXLIX-CL y CXCIX-CC, docs. nºs 143 y 187. La calle del Infante de Molina se llamó después callejón de la Botica de las Aguas y hoy de Guzmán el Bueno. A mediados del siglo XIX aún se conocía por «barrera del Infante de Molina» *(Noticia histórica del origen de los nombres de las calles... de Sevilla*, por González de León, p. 430).

[2] A fines del XIV y en el XV en la judería de Segovia abundaban los corrales, en cada uno de los cuales vivían varias familias; uno se llamaba, en 1389, «corral de la morería, que dicen de los moros». (Fidel Fita, *La judería de Segovia*, apud *Bol. de la Real Acad. de la Historia*, IX, Madrid 1886, pp. 344-389).

rosos protectores entre los cortesanos, que los habitantes de la frontera lo estaban a los ataques de los enemigos [1]. En el siglo XII, Ibn Saʿīd justifica la institución del sereno y el cierre nocturno de los *durūb* para preservarse de los ladrones, que escalaban los edificios más elevados, conseguían forzar complicadas cerraduras y mataban al dueño de la casa por temor a ser denunciados y perseguidos. En al-Andalus era frecuente oír: la casa de fulano fué asaltada ayer y fulano degollado en su lecho. El mayor o menor número de asaltos dependía de la severidad del gobernador de la población, pero ni aun la excesiva conseguía amedrentar a los malhechores [2].

El adarve, además, favorecía la solidaridad de los que en él habitaban y la mutua ayuda en caso de ataque. El forzamiento de su puerta suponía el peligro inmediato para todos, por lo que el propio interés obligaba a los vecinos a la defensa conjunta ante cualquier amenaza.

Gallotti, en un libro en que describe sutilmente algunos aspectos urbanos del Marruecos de hace medio siglo, dice el concepto que tenía de su casa el indígena de esa época: «Lo que ve, es un muro; lo que quiere es elevar un muro entre su descanso y los caminos fértiles en emboscadas de la campiña insumisa; un muro entre su descanso y los pestilentes olores de la ciudad, las cataratas de la lluvia, el ardor del sol, el soplo del viento, la muchedumbre piojosa y el tumulto de las caravanas; un muro entre su descanso y las preocupaciones de sus negocios, las intrigas del representante del sultán, la corrupción de los jueces, la rapacidad de los más audaces y la envidia de todos; un muro para sentirse plenamente en su casa, como en su lecho, y en su tumba» [3].

Quede para un filólogo arabista, con competencia de la que por completo carezco — ya supone sobra de audacia la redacción de estas páginas —, el estudio de cómo de la palabra árabe

[1] Ibn ʿIḏārī, *Bayān*, p. 284 del texto árabe y 442 de la traducción francesa de Fagnan, t. II (Argel 1904).

[2] Maqqarī, *Analectes*, edic. Dozy, t. I (Leiden 1856), p. 135.

[3] Jean Gallotti, *Le jardin et la maison arabes au Maroc*, t. I (París 1926), p. 7.

*darb* — obstáculo, protección — nació la castellana adarve, en sentido de muro militar; al fin y al cabo no es más que lo que aquélla expresa. Es curioso el hecho de la coexistencia de los dos significados, el castrense y el urbano, en nuestro idioma en los siglos XIII y XIV. El segundo se pierde después y en adelante los adarves se llaman corrales.

Vestigios y consecuencias de los adarves en las ciudades actuales.

No está tan profundamente enterrado como a primera vista pudiera creerse el pasado urbano de las ciudades hispanomusulmanas. Aún pueden rastrearse en ellas disposiciones derivadas de los adarves referidos, desaparecidas unas en fecha reciente y en trance de desaparecer otras por las grandes transformaciones que actualmente sufren, debidas a causas económicas y sociales.

Los llamados en Andalucía corrales de vecinos son viviendas tradicionales de las gentes modestas. En el siglo XVI se citan algunos en Sevilla: corrales de don Juan, del Naranjo, de la Parra, del Peral, de la Reina, del Rey, de Xerez [1]. Una *Guía* de Sevilla de 1868 inventaría unos 200, con sus nombres, entre los cuales figuran el del Acabóse, los del Aciprés, Ahorcado, Alfalfa, Azofaifo, Caldereros, Cartaya, Dos puertas, Indios, Largo, Tarazanas [2]. La vida popular sevillana, animada y expansiva, pródiga en luz y color, fluye desde hace siglos en estos corrales, viviendas colectivas en las que, si no la solidaridad defensiva ante el ataque exterior, ya innecesaria, suele existir otra hondamente humana, fruto de la proximidad y convivencia, que mitiga los dolores y miserias de las gentes humildes que los habitan.

El corral de vecinos andaluz y, especialmente, el sevillano, está formado por un «patio, más o menos amplio, en cuyo centro se alza una fuente o se hunde un pozo: fuente o pozo que

1 *Sevilla en el Imperio*, por Santiago Montoto (Sevilla, s. a.), p. 29.

2 *Guía de Sevilla, su provincia*, etc., para 1868, año IV (Sevilla 1868), pp. LIV-LVI, por don Manuel Gómez Zarzuela. En la edición de 1872 se repite la lista de corrales. Debo a don José Guerrero Lovillo la indicación de esta obra y varios datos sobre los corrales sevillanos.

están al servicio de los vecinos, los cuales utilizan sus aguas para todos los usos de la vida, siempre y cuando lo permiten las cañerías y las lluvias; cuatro corredores que circunscriben el cuadrado del patio, y en ellos tantas puertas como habitaciones — «salas» —, componen la planta baja, amén de un pequeño rincón destinado a depósito de inmundicias, y de un patio mucho más pequeño — «patinillo» — dedicado a lavaderos, cuando éstos no están en el mismo patio. La parte alta del edificio corresponde exactamente a la baja. Cada vecino, o lo que es lo mismo, cada familia, habita una sala. Sala hay que está dividida en dos compartimientos, sin perder por esto su denominación» [1]. Puede haber varios patios, formando como una sucesión de corrales. La entrada es casi siempre única, aunque los hay que tienen dos, cuya puerta o puertas se pueden cerrar. Las galerías de ingreso a las salas suelen ser de pies derechos y barandas de madera, de sencilla estructura.

En el centro de muchos corrales hay árboles, y en algunos, un verdadero jardín. En el corral del Conde, en la calle de Santiago, que aún subsiste, escribía González de León hace algo más de un siglo, que vivían unas cuatro mil personas; hoy tiene ciento trece viviendas y de quinientos a seiscientos habitantes; el corral de Tromperos, en la calle de las Vírgenes, se compone de cuatro patios y alberga a un centenar. En el de la Pava, en Triana, están los alfares de este barrio [2]. No se suelen cerrar por la noche, aunque tienen puerta y llave guardada por uno de los vecinos, encargado de encender y apagar las luces, de la limpieza, administración, etc. Se llama casero, y el propietario, a cambio de esos servicios, no le cobra renta.

En un clima cálido como es el de Sevilla, el patio del corral permite a las gentes estar en verano algunas horas al aire libre con temperatura más soportable que la del interior de las viviendas. En el patio se desarrolla gran parte de la vida de sus

[1] *Los Corrales de vecinos*, por Luis Montoto y Rautenstrauch, apud *El Folk-lore andaluz*, 1882 a 1883 (Sevilla, s. a.), p. 121.

[2] *Corrales de vecindad sevillanos*, por el Marqués de San José de Serra (*A B C*, Sevilla, 1º de febrero de 1947).

vecinos; en él cosen, lavan la ropa, a veces guisan y charlan a todas horas las mujeres, y juegan los chicos; en él celebran las fiestas familiares, se duerme en verano y se sestea con frecuencia.

La falta de viviendas y la enorme subida del valor del suelo van terminando rápidamente con estos corrales; se venden para derribarlos y construir en su solar casas de pisos, en las que vivirán las gentes tan apretujadas como en los corrales, pero sin el desahogo del patio interior, que paliaba las incomodidades de la angostura del hogar. Aislado cada cual en su cuarto o piso, sin más elemento común que la escalera — de exclusiva función de tránsito — se irá perdiendo esa magnífica solidaridad y mutua ayuda que suele haber en los corrales.

Corrales hubo también — algunos quedan — en Córdoba, donde se conocen por casas de vecinos, y algunos por casas de muchos, y en Granada. En esta última ciudad, lo fué de vecinos, desde el siglo XVII la alhóndiga árabe, llamada Corral del Carbón.

Cerca de este edificio, hay, o había hasta hace poco tiempo, unas casas a las que se entraba por un pasadizo que ponía en comunicación las plazas de Tovar y de las Descalzas, y en el que tenían su ingreso. Medianero con la casa de los Girones, en la plazoleta del mismo nombre, también en Granada, hubo hasta su reciente derribo un grupo de viviendas con entrada única desde la calle. Junto a la puerta, y con ventana al portal, vivía la casera, encargada, por el dueño, de cerrar la puerta por la noche (tenían que avisarla previamente los vecinos si pensaban volver tarde), cuidar de las macetas y plantas del patio, del abastecimiento de agua, de cobrar las rentas y de vigilar que cada vecino, por turno, limpiase el patio, galerías y pasillos [1]. Cerca de la puerta de Elvira, detrás de San Andrés, dentro de lo que fué recinto murado, subsiste en Granada el llamado corral del Pollo, al que da acceso una calle con un ensanchamiento a su final en el que están las puertas de varias viviendas [2]. Otros

[1] Datos comunicados por don Manuel Gómez-Moreno y don Jesús Bermúdez Pareja.

[2] El corral del Pollo tuvo dos puertas: la actual, que conserva la huella del

corrales del mismo tipo deben de conservarse en los barrios más viejos de Granada [1].

Los corrales que permanecen en Córdoba, Sevilla y Granada, lo mismo que los de otras poblaciones andaluzas, son organizaciones urbanas posteriores a su Reconquista, relativamente modernos muchos, instalados varios en antiguos conventos y grandes palacios señoriales venidos a menos. En los *durūb* árabes el aislamiento e independencia de cada familia sería mucho mayor. Pero creo que el vivir agrupadas varias dentro de un recinto cerrado con una sola puerta, que en algún corral granadino — el de la plaza de los Girones — se cerraba hasta fecha reciente por la noche, como testimonian gentes que aún viven, responde a una tradición que se remonta hasta el *darb* medieval. Quedan *durūb* casi intactos en su disposición y estructura, en pueblos perdidos entre las sierras de al-Andalus. Hace un año vi dos en Archez, en la falda meridional de la sierra Tejeda, en la Ajarquía malagueña. Sus puertas a la calle dan entrada a unos pasadizos o portales muy irregulares en los que se abren los ingresos de las viviendas, algunas de las cuales extiéndense por encima de aquéllos. La reparación del pavimento de los pasadizos es función municipal.

Seguramente quedarán otros muchos *durūb* por los pueblos meridionales de la Península. La visión del pasado lograda en archivos y bibliotecas debe completarse con la de sus supervivencias. Los investigadores jóvenes de la vida medieval deberían estudiarlas, recorriendo los caminos menos frecuentados de nues-

portón para cerrar, y otra que salía a la calle de la Tinajilla y desapareció al hacerse la Gran Vía. Actualmente hay en este corral unas seis viviendas independientes por completo, almacenes y una herrería. La entrada al patio en el que están sus puertas se hace por un hueco adintelado con una viga con dos goznes. De paso a un portal de 2,50 por 8,50 metros, aproximadamente, que ensancha al final y termina en un arco de medio punto.

[1] El corral de la Lona, en la placeta de San Miguel el Bajo, es una adaptación de un amplio edificio — telares de lona — a viviendas humildes. En la calle de Molinos se conserva una puerta, sin hojas de cierre, de paso a un cobertizo, y éste, a su vez, a una calle que va estrechando hasta salir a la de Santiago; le llaman corral del Paso.

tra Patria, curtiéndose al sol y al aire por los de la España rural, en algunos de cuyos rincones una tradición secular es aún — ¿por cuánto tiempo? — anacrónica vida contemporánea.

Leopoldo Torres Balbás.

## ÍNDICE CRONOLÓGICO

Siglos VIII y IX. — Portada de San Esteban en la mezquita de Córdoba.
Siglo IX. — Inscripción fundacional de la mezquita de Ibn ʿAdabbas en Sevilla.
Siglo XI. — Baño de la judería en Baza.
Siglo XI. — Pila árabe de Santander.
Siglo XV. — Casa árabe de la placeta de Villamena en Granada.

# ÍNDICE DE LUGARES[1]


África, 16, 45.
Ajarquía malagueña, 66.
Al-Andalus, 44, 48, 62, 66.
Alepo, 46.
Algeciras, 40.
Almería: mezquita, 17.
Andalucía, 63.
Archez (Málaga), 66.
Argelia, 45.

Bagdad, 14, 18.
Bahnasa (Egipto), 14.
Baza, 27; baño de la Judería, 1, 25-29; barrio de la Judería o de Santiago, 27.
Burgos: monasterio de las Huelgas, 40.

Cairo (El), 15, 46; mezquita al-Aqmar, 14.
Constantina (Argelia), 45; palacio de Aḥmad Bey, 45.
Córdoba, 8, 15, 17, 47, 61, 65, 66; baños, 27; calle del Adarve, 59; *darb* Abī-l-Aṡhab, 47; *darb* de al-Faḍl b. Kāmil, 47; *darb* de Ibn Šarāḥil, 47; mezquita de Abū ʿUṯmān, 47; mezquita mayor: portada de San Esteban, 1, 6, 13, 16-18; puerta del Perdón, 2.
Cuenca, 39.

Damasco: gran templo, 16, 17, 46.

Espalato (Dalmacia): palacio de Diocleciano, 14, 15.
España, 2, 18, 42, 44, 48, 59, 67.
Eufrates, 18.

Granada, 26, 35, 58, 59, 65, 66; Alhambra, 36, 37, 58; Alhóndiga vieja, 58; Ayuntamiento, 58; Bañuelo, 27; barrio de Darbaldina, 68; Caraquín, 58: Cárcel baja, 35; casa árabe de la placeta de Villamena, 1, 35-38; casa de los Girones, 36, 65, 66; casa en Darbalcata, 58; corral del Carbón, 65; corral del Pollo, 65; *darb al-Koyna*, 58; Darba albayasín, 58; Darbalganra, 58; Darbalgeuze, 58; Darbalmoco, 58; Hatabín, 58; horno de Manquf, 58; Madraza, 58; museo de la Alhambra, 35; pilar de los Tintoreros, 58; plaza de las Descalzas, 65; plaza de Tovar, 65; plazuela del Adarve, 59; puente de los Curtidores, 58; puerta de Elvira, 65; San Andrés, 65; Santa María, 58.
Guarrázar (Toledo), 12.

Huesca, 55, 61; Judería, 55; San Ciprián, 55.

Jaén: alcázares, 41.
Jericó (Palestina), 17.
Jirbat Mafjar (Palestina), 17; palacio, 17.

Madīnat al-Zahrā', 17.
Madrid, 32, 38, 39.
Mahdiyya (Túnez): mezquita mayor, 13.
Mallorca, 56, 60; adarve Dabuchec, 56, 60.
Marruecos, 43, 45, 62.


[1] En este índice y en el siguiente las referencias remiten a la paginación especial del artículo y no a la de la REVISTA. Para la confección de ambos se ha prescindido de los nombres citados en las notas.

Mchabbak (Siria), 14.
Mérida, alcazaba, 16.
Mesopotamia, 18.
Molina, 40.

Nedroma (Argelia), 45.

Palmira (Siria): gran templo, 14.
París, 33, 34.
Península (ibérica), 16, 18, 44, 47, 55, 61, 66.
Petra (Nabatea), 14.

Qaṣr al-Abyaḍ (Siria), 9, 17.
Quintanilla de las Viñas (Burgos), 13.

Rabat ʿAmmān (Transjordania): castillo, 14.
Rakka (ʿIrāq), 18.

Saamasas (Lugo), 12.
Samarra (ʿIrāq), 18.
San Simeón Estilita (Qalʿat Simʿān, Siria), 14.
Santander, 1, 29; catedral, 29, 30, 31, 34, 56.
Santo Domingo de Silos (Burgos): monasterio, 40.
Sbeitla (Túnez), 14.
Sevilla, 20, 21, 40, 56, 57, 61, 63, 64, 66; Açueyca, 58; adarve de Aben Manda, 58; adarve de los Moros, 57; adarve del Infante de Molina, 56, 61; adarve que entra a las casas de don Johan Martín el canónigo, 56; adarve que sale a la Pellegería, 56; adarve que va al alcázar, 57; Adarvejo, 57; Alcázar, 57; cal mayor del Rey, 56; calle de las Vírgenes, 64; calle de Santiago, 64; caños de Carmona, 57; Catedral, 29-31, 34, 56; cementerio de San Miguel, 56; colación de Santa Catalina, 57; colación de Santa María, 56; corrales del Acabóse, Aciprés, Ahorcado, Alfalfa, Azofaifo, Caldereros, Cartaya, Dos Puertas, Indios, don Juan, Largo, Naranjo, Parra, Pava, Peral, Reina, Tarazonas, Xerez, 63; corrales del Conde, de la Pava, de Tromperos, 64; Judería, 57; mezquita de Ibn ʿAdabbas (iglesia del Salvador), 1, 19-25, 56, 57; mezquita Mayor, 17; museo provincial, 19, 20, 22; parroquias de San Isidoro, San Pedro y Santa Catalina, 57; plaza de la Judería, 58; Triana, 64; Universidad, 23.
Sierra Tejeda, 66.

Tigris, 18.
Toledo, 49, 50, 52, 54, 60, 61; adarves de: ¿Abazardiel?, 53, 54; Abengalín o Abengalón, 52, 54; Aben ¿Mihrac?, 51; Aben Moharis, 51; Abentahir, 51; Albarcholoní o Barcheloní, 51; Almogŭac, 51; Amin Abuljair o Jair, 51; arcediano de Talavera, 52; caid don Sabib, 53; caños de Oro, 54; don Juan de Selaya, 51; don Juan Vicente de Vargas, 51; los Canónigos, 51; Guillermo Pitevín, 54; Olivo, 51; Pedro Juanes, 54; Santa María, 52; Sueca, 51, 53, 54, 60; Alcázar, 51; Alcudia, 50, 52; arrabal de Francos, 49; barrio de Alacaba, 54; barrio de la Alhóndiga del Rey, 50; barrio de la Catedral, 49; barrio de los Judíos, 50; barrio del Omnium Sanctorum, 50; barrio del Pozo Amargo, 50, 52; barrio de Yabal al-Kuḥl, 54; barrios de San Antolín, San Marcos, Santa Leocadia y la Trinidad, 50; barrios de San Nicolás, 51, 54, y San Vicente, 51; mezquita de Bib al-Mardūm (iglesia del Cristo de la Luz), 19; museo Ar-

queológico, 12; plaza de Abenazis, 50; puente de San Martín, 50, 54; San Román, 52, 53; Santa Cruz, 54; Santo Tomé, 53.
Tudela (Navarra): mezquita mayor, 17.
Túnez, 15.
Ujaydir (Mesopotamia): palacio, 14.
Valencia, 39, 55; adarve Abingeme, 55; adarve Abrahim Alvalençí, 55; *balneum* de Nalmelig, 55; *furnum* de Abinnulliz, 55.

## ÍNDICE DE NOMBRES DE PERSONAS

ʿAbd al-Raḥmān I, 1-3, 9, 16, 47.
ʿAbd al Raḥmān II, 18, 20-22, 24.
ʿAbd al Barr b. Hārūn, 21, 22, 24.
ʿAbd Allāh, hijo de Ḥamdūn (?), 20.
ʿAbd-el-Chaber (?), 20.
Abdil-lah-ben-Hadur, 20.
Aben Manda, 58.
Aben ¿Mihrac?, 51.
Aben Moharis, 51.
Abentahir, 51.
Abī-l-Aŝhab, 47.
Abingeme, 55.
Abinmulliz, 55.
Abrahim Alvalençí, 55.
Abū-l-Walīd, 46.
Abū ʿUṯmān, 47.
Abuchec, 56.
Abuljair, 51.
al-Faḍl b. Kāmil, 47.
al-Ḥakam I, 22, 24, 27.
al-Ḥakam II, 4, 6.
al-Jušanī, 47.
al-Ma'mūn, 49.
Albarcheloní o Barcheloní, 51.
Alfonso VIII, 38.
Alfonso X, 40.
Alfonso de Molina (infante), 56.
Almanzor, 2, 4, 6, 17, 61.
Almogúac, 51.
Amador de los Ríos, 19, 20, 24, 33, 34.
Antuña (P. Melchor M.), 20, 21.
Argoub, 33.
Artigas (P. Juan), 32.
Asín (Miguel), 60.
Berceo (Gonzalo de), 39.
Bermúdez Pareja (Jcsús), 1, 38.
Burgos (María de), 56.
Cajigas (Isidro de las), 43, 45.
Campos Murilla (Manuel), 20.
Camps Cazorla (Emilio), 11.
Carlos III, 32.
Casiri (Miguel), 31.
Caso (José Ramón), 11.
Castejón (Rafael), 2, 6, 7, 9.
Cid, 39.
Clerget, 45, 46.
Contreras (Ramón), 37.
Covarrubias, 38, 47.
Creswell, 14.
Dozy, 45, 46, 48.
Eguílaz, 39, 42.
Engelmann, 48.
Espinel, 42.
Fernando III, 57.
Fernando IV, 57.
Galloti, 62.
García (don), 42.
García Gómez (Emilio), 1, 35.
García Ramírez (conde), 42.
Gayangos (Pascual), 32.
Gómez Moreno (Manuel), 1, 12, 29, 35, 36, 37.
González de León, 64.

González Palencia (Angel), 48.
Guerrero Lovillo (José), 23.
Guevara, 42.

Hernández Jiménez, 9.
Hoz Arderíus (Rafael de la), 5, 9, 10.

Ibn al-Faraḍī, 47.
Ibn ʿIḏārī, 61.
Ibn al-Jaṭīb, 48.
Ibn al-Qūṭiyya, 47
Ibn Saʿīd, 47, 60, 62.
Ibd Ṣāḥib al-Ṣalā, 21, 22, 24, 25.
Ibn Šarāhīl, 47.
Infante don Alfonso de Molina, 56, 61.
Inurria (Mateo), 7.
Iranzo (Miguel Lucas de), 41.

Jaime I, 55.
Juan II, 41.
Juan (Domingo), 56.
Juanes (Pedro), 51, 54.

Lerchundi (P.), 45.
Lévi-Provençal (E.), 2, 20, 25, 33.
Lope de Vega, 42.
Lorenzo (Juan), 56.
Luque (Rafael de), 7.

Maqqarī, 48, 60.
Marçais (G.), 13, 45.
Marçais (W.), 45.
Marçel, 33.
Marín (Pero), 40.
Martín (Juan el canónigo), 56.
Martín (P. Pedro), 20, 24.
Muḥammad I, 1, 9, 18.
Muḥammad ibn Bašīr, 47.
Muza, 42.

Nalmelig, 55.
Niño (Alfonso), 56.

Ocaña Jiménez (Manuel), 1, 17, 25, 31

Pérez (Diego), 56.
Pérez Lobo (Fernán), 56.
Pitevin (Guillermo), 51.
Polo (don), 56.

Reyes Católicos, 57, 58.
Romero de Torres (Enrique), 7.

Sabib (don, caid), 52, 53.
Sauvaget, 46.
Scidiach, 32.
Schlunk, 12.
Selaya (Juan de), 51.
Susana (doña), 51.

T. B. (L.), 1, 18.
Tenorio, 57.
Terrasse, 7, 9, 14, 17.
Torres Balbás (Leopoldo), 1, 67.

ʿUmar b. ʿAdabbas, 21, 22, 24.

Valdés (Juan de), 41.
Vargas (Juan Vicente), 51.
Velázquez (Ricardo), 6, 7, 8.

Yuannes (Per), 56.
Yain ben Abuljair, 52.

Ziryāb, 18.

# VARIEDADES

## SOBRE LA VALORACIÓN DE LA CIENCIA ARÁBIGOESPAÑOLA DE FINES DEL SIGLO X Y PRINCIPIOS DEL XI

En *Euclides, revista mensual de Ciencias Exactas, Físicas, Químicas, Naturales y sus aplicaciones* [1], ha publicado últimamente el prof. E. Zinner, Director del Observatorio Astronómico de Remeis-Bamberg, un artículo titulado *Un invento español en el siglo X;* artículo que, por algunas ideas que en él se expresan y por un especial punto de vista sobre la valoración de la ciencia árabe en relación con la cristiana, no podemos dejar sin comentario. Nos complacemos en adelantar que reconocemos en el prof. E. Zinner altos títulos en la historia y bibliografía de la ciencia astronómica, como lo acreditan, entre otros trabajos, su monumental *Verzeichnis des astronomischen Handschriften der deutschen Kulturgebietes* [2] y su artículo *Die Tafeln von Toledo* (*Tabulae Toletanae*) [3]. Pero en el artículo en cuestión el autor expone — aunque sea como de paso y sin gran aparato científico — unos puntos de vista que consideramos, no sólo erróneos en sí mismos, sino delatores de un defecto general de perspectiva histórica.

Vamos a acotar estos puntos de vista del prof. E. Zinner. Hacia el principio de su artículo [4] dice: «Los astrolabios españoles presentan una novedad interesante. Consiste en un dispositivo para saber

1 Madrid 1944, nº 42, pp. 559-562.
2 Munich 1925. Sobre otras obras, recientes, cf. *Isis*, 36 (1946), p. 261.
3 En *Osiris*, I (1936), pp. 747-774.
4 *Loc. cit.*, pp. 559-560.

cada día la posición del sol, sin consultar previamente el calendario. A este fin presenta el dorso del astrolabio dos círculos: el exterior se divide en los doce signos del Zodíaco, con 30° cada uno, mientras que el interior muestra los doce meses, con sus días. Este dispositivo, que supone un gran progreso, fué, por cierto, utilizable sólo en España, pues sólo aquí podían los mahometanos servirse del calendario cristiano además del suyo propio. El calendario mahometano no era apropiado para este objeto: puesto que sólo contaba doce meses lunares de veintinueve y medio días, se desplazaba constantemente contra el curso del sol en el Zodíaco, de modo que se hacía imposible una equiparación de dichos meses con los signos del Zodíaco. Conocida era de los sabios mahometanos esta desventaja de su calendario, y en Egipto utilizaron el antiguo calendario egipcio con doce meses de treinta días, y cinco días complementarios al final del año. Sin embargo, no se sabe que empleasen este calendario en los astrolabios. Más bien los astrolabios moros del siglo XI contienen los meses de enero, febrero, etc., del calendario cristiano, y hacen ver que los sabios moros se benefician de esta ventaja de dicho calendario.»

En el anterior pasaje hay un error de hecho y otro de perspectiva histórica. No es cierto que el dispositivo interior al del Zodíaco, con la división en doce meses solares, fuera «sólo utilizable en España». Precisamente en nuestro trabajo — que el propio prof. E. Zinner cita — *La introducción del cuadrante con cursor en Europa* [1], publicamos una lámina (la figura V) en la cual se ve un dorso de astrolabio con la representación de los meses coptos, solares, de treinta días cada uno, lo cual prueba que la representación de los meses julianos o cristianos no fué la única representación empleada en el dorso de los astrolabios por sus constructores árabes. Y téngase en cuenta que tal figura, con la representación de los meses coptos, deriva de un manuscrito de un autor occidental, el célebre Abū-l-Ḥasan al-Marrākušī [2].

En el astrolabio de Muḥammad b. ʿĪsà, de Lahore, fechado en el año 1044 héjira y en el año *rūmī* 1946, correspondientes al año 1634,

[1] Publicado en *Isis*, XVII (1932), pp. 218-258.

[2] Cf. A. Sédillot, *Mémoire sur les instruments astronomiques des Arabes*, p. 164 y figs. 46 y 94.

aparece en su dorso, junto con el círculo zodiacal, el círculo, algo excéntrico, de los meses solares sirios, y el grado 1° del signo Aries corresponde a 11 ¾ días de Adār [1].

La afirmación subsiguiente en el anterior pasaje acotado — «pues sólo aquí — en España — podían los mahometanos servirse del calendario cristiano además del suyo propio» — constituye, a nuestro juicio, un flagrante error de perspectiva histórica, a no ser que el autor emplee la palabra «cristiano» por «juliano», lo cual sería abusivo. ¿Cómo cabe decir esto, si en casi todos los tratados de *Zīŷ* o Tablas astronómicas árabes, desde el de Muḥammad ben Mūsà al-Jwārizmī hasta el celebérrimo de al-Battānī, y en las mismas Tablas Toledanas, en Occidente, los primeros capítulos y tablas están consagrados a la conversión de unas eras en otras: paso de años y meses de la héjira a años y meses persas, coptos, sirios o *romanorum?* He aquí el título del capítulo primero de la tan conocida obra astronómica de al-Fargānī, según la traducción latina: *Capitulum de annis arabum et aliorum omnium et nominibus ipsorum mensium et dierum eorum et diversitate inter eos ad invicem,* y en él se trata de los años y meses árabes, *romanorum,* sirios, persas, coptos; faltan, sin embargo, los meses julianos [2]. En cambio, en las tablas de Azarquiel o en las Toledanas, ya se hace buena referencia a estos últimos.

Y, aparte la información bibliográfica, es sabido que, tanto en Oriente como en Occidente, los musulmanes se encontraban rodeados de cristianos: nestorianos, jacobitas y coptos en Oriente, y que familias cristianas como las de los Ibn Bajtyašūᶜ e Ibn Māsawaih, y la de Ḥunayn ibn Isḥāq, ejercieron por generaciones cargos facultativos en la corte de los Califas de Bagdad. De estos autores cristianos orientales recibieron los árabes gran parte de su iniciación científica. Sin embargo, en los primeros astrolabios empleados por los griegos, no debió de existir, al parecer, el dispositivo de los meses solares. Así en el tratado de astrolabio, de Juan Filopón [3], no solamente no se habla para

1 Cf. R. T. Gunther, *The Astrolabe of the World,* vol. I, p. 196.

2 Cf. la edic. *Il Libro dell'aggregazione delle stelle,* por Romeo Campani, Città di Castello, 1910.

3 Cf. P. Tannery, *Notes critiques sur le traité de l'astrolabe de Philopon,* en *Revue de Philologie,* 12 (1888), pp. 60-73; cf. la traducción inglesa del tratado en R. T. Gunther, *The Astrolabe of the World,* I, pp. 67 ss.

nada de dicho dispositivo, sino que se acude a las Tablas astronómicas o al almanaque, para hallar la ecuación del sol, en el día de referencia. En el tratado del obispo sirio de Qinnasrīn, Severo Sebojt [1], al tratar de la descripción del astrolabio, tampoco se hace alusión alguna al círculo de los meses, aunque tampoco se envía al manejo de un almanaque para hallar la ecuación del sol. En cambio, se habla del círculo de los meses solares julianos en la traducción latina de Māšāllāh [2], si bien como ya probamos en otro lugar [3] — y el propio prof. Zinner reconoce —, el texto de la traducción latina está seguramente alterado o adaptado por los traductores; por tanto, el círculo de los meses latinos que se cita en el tratado de Māšāllāh, seguramente es adición o adaptación de los mismos. Cabría que la mención de los meses solares *romanorum* o sirios, que hubiera en el primitivo texto de Māšāllāh — hoy perdido — se hubiera trocado por la representación de los meses julianos o latinos, en manos de los recensionadores árabes de Occidente o de los traductores. Pero, como es notorio, la presencia de este círculo de los meses solares está casi a la base de la mayor parte de las operaciones que se practican con el astrolabio — a no ser que se acuda a unas tablas o almanaque —, y la primera de ellas es para hallar con la alidada, automáticamente, la ecuación del sol, a base de saber el día del mes solar en que estamos. El prof. Zinner afirma que los antiguos autores orientales de astrolabios — ʿAlī ibn ʿĪsà y Muḥammad b. Mūsà al Jwārizmī — no conocieron esta innovación del círculo de los meses solares en el dorso del astrolabio. Nosotros no sabríamos afirmarlo tan categóricamente, aunque hay que reconocer que en los astrolabios orientales faltan casi siempre los círculos zodiacal y de los meses del dorso [4]. Ya hemos dicho nuestro punto de vista por lo que hace al texto de Mašāllāh, y la probabilidad de un cambio o adaptación occidental en su traducción. Por lo que hace al texto de ʿAlī ibn ʿĪsà, hemos con-

[1] Cf. F. Nau, *Le traité de l'astrolabe plan de Severe Sebokt*, en *Journal Asiatique*, 13 (1899), pp. 56-101, 238-303, y en R. T. Gunther, *ibid.*, pp. 82 ss.

[2] Cf. la edic. de R. T. Gunther, *Chaucer and Messahalla on the Astrolabe*, en el vol. V de *Early Science in Oxford*, Oxford 1929, pp. 195-231.

[3] *La introducción del cuadrante con cursor en Europa*, p. 257.

[4] Cf. la citada obra de R. T. Gunther, *The Astrolabe of the World*, vol. I, p. 18, y la serie de especímenes orientales que presenta.

sultado su *Tratado sobre el uso del astrolabio*, كتاب العمل بالاصطرلاب [1], y, claro está, por ser un tratado breve de *utilitatibus* (عمل), no se alarga mucho en la descripción del instrumento y habla sólo de las partes y delineaciones de la faz del astrolabio sin referirse a las del dorso del mismo. Pero en la práctica del astrolabio no puede menos de considerar a menudo la determinación de la ecuación del sol, lo cual podría relacionarse con el círculo de los meses solares de referencia. No hemos visto que el autor envíe para ello a unas tablas astronómicas o a un almanaque, aunque no desconoce otros medios más complejos para determinarla. En cuanto al tratado de astrolabio de Muḥammad b. Mūsà al-Jwārizmī, poseemos el estudio y traducción que le dedicó J. Frank [2], y, aunque se trata de una obrita sobre aplicaciones *(de utilitatibus)* del astrolabio, no aparece tampoco alusión al círculo de los meses solares.

En el *Tratado de astrolabio* de Maslama de Córdoba [3] y en el *Tratado* — casi igual — de su discípulo Ibn Ṣaffār [4] se hace ya referencia explícita al círculo de los meses *ᶜaŷamīs* del dorso del astrolabio. Sin duda alguna, estos meses solares *ᶜaŷamīs* eran los meses julianos, como se comprueba en diferentes recensiones latinas de los mismos siglos X y XI, y en ejemplares de astrolabios arábigoespañoles de mediados del siglo XI que han llegado a nosotros [5]. Tanto Maslama como Ibn Ṣaffār no hablan de este trazado de los meses como de una especial innovación, sino que ya lo suponen un hecho común en esta técnica del astrolabio, y Maslama habla de las diferentes maneras cómo se podían notar los días de los distintos meses, para facilitar el

1 Ed. del P. Cheikho, en la revista *Al-Mašriq*, XVI (1913), pp. 31-46.

2 *Die Verwendung des Astrolabs nach al-Chwārizmī*, en *Abhandlungen zur Geschichte der Naturwissenschaften und der Medizin*, cuad. III (Erlangen 1922).

3 Cf. la edic. de la trad. latina — pues no se guarda el original árabe — que hicimos en los apéndices de nuestra obra, *Las traducciones orientales en los manuscritos de la Biblioteca Catedral de Toledo*, Madrid 1942, pp. 261 ss.

4 Cf. la traducción y estudio que hicimos en nuestra obra, *Assaig d'historia de les idees fisiques i matemátiques a la Catalunya medieval*, vol. I, Barcelona 1931, pp. 27-48.

5 Cf. la citada obra de R. T. Gunther, *The Astrolabe of the World*, vol. I, pp. 248 ss., Oxford 1932.

manejo del instrumento [1]. La aplicación o empleo del instrumento no difiere casi en nada de la de los autores orientales citados.

Pero además de estos textos y ejemplares árabes, tenemos pruebas de que ya figuraba en el dorso del astrolabio el círculo de los meses julianos, en una serie de traducciones directas del árabe o recensiones de traducciones anteriores, que se conocían ya en la España cristiana, más concretamente en el *Scriptorium* de Ripoll, en la segunda mitad del siglo X; traducciones y recensiones de obras árabes sobre el astrolabio y el cuadrante, sobre geometría y gnomónica, que luego, en múltiples copias, sirvieron de fermento para los primeros tanteos de ciencia astronómica que entonces se hacían en la Europa cristiana, recién salida de la dura crisis de fines del milenio. En otro lugar hemos hablado ampliamente de este primer eslabón de la áurea cadena de traductores del árabe; revelamos por primera vez la existencia de toda esta serie de textos y los editamos críticamente en la medida de nuestras fuerzas [2]. El prof. Zinner [3] no puede negar todo esto, y la relación que estos textos denuncian con la cultura de la Marca Hispánica, cuya capital era Barcelona. Pero es el caso que, desconociendo quizá nuestra obra, *Assaig d'historia de les idees fisiques i matemátiques a la Catalunya medieval,* vol. I, en la cual editábamos por primera vez estos textos y los cotejábamos con sus muy probables fuentes árabes, dice que no se pueden considerar como modelos de los mismos ni las obras de Māšāllāh, ni la de ʿAlī ibn ʿĪsà, ni la de Muḥammad b. Mūsà al-Jwārizmī, ni la de Maslama. Nos admiramos de esto, porque precisamente nosotros, en el detenido estudio que hicimos de dichas precoces traducciones del árabe, relacionábamos toda esta familia de textos, formada por primeras traducciones directas, segundas y terceras recensiones (textos *h'*, *J*, *h''*, *J'*, *J''*, *h'''*), con la obra de Māšāllāh en sus dos partes: *De compositione astrolabii* y *De operatione astrolabii*, haciendo, claro está, las debidas reservas al texto de la traducción latina — seguramente adicionado y adaptado — de Māšāllāh, publicado por R. T. Gunther [4].

1 Cf. mi obra citada *Las traducciones...*, p. 264.

2 En nuestro citado *Assaig...*, caps. IV a IX, y apéndices.

3 *Loc. cit.*, p. 560.

4 R. T. Gunther, *Chaucer and Messahalla on the Astrolabe,* en el vol. V de la colección *Early Science in Oxford,* Oxford 1929.

La directriz del pensamiento del prof. Zinner se revela, poco a poco, muy clara: despojando de antecedente, modelo o fuente árabe a aquellos textos latinos citados, al menos por lo que respecta a este problema de la inserción del círculo de los meses solares, julianos, en el dorso del astrolabio, y habiendo negado antes que tal círculo figurara en las obras árabes de astrolabio, el invento — así lo llama él — no podría ser sino cosa de cristianos. Así, no duda en estampar estas palabras: «Como sabemos, fué en la segunda mitad del siglo X cuando los sabios moros conocieron el calendario cristiano y lo utilizaron para perfeccionar el astrolabio. Ya entonces influyó la cultura cristiana en la mahometana. Hacia la misma época debió acontecer el descubrimiento cristiano, que en el primer momento no fué más que un intento balbuciente; pero que, sin embargo, mostró que entonces había sabios cristianos que no se contentaban con las copias de escritos, sino que seguían caminos propios».

Difícilmente se podrían decir más errores en menos líneas y, sobre todo, expresar más rotundamente una opinión que tiende a invertir las auténticas posiciones que en la segunda mitad del siglo X ocupaban la cultura árabe y la cristiana dentro de la Historia general de la Ciencia. No tuvieron que esperar los sabios moros o musulmanes a la segunda mitad del siglo X para conocer el calendario cristiano. Tanto en Oriente como en Occidente ya lo conocían mucho antes; recordemos el citado texto de la obra de al-Fargānī, autor que vivió a mediados del siglo IX. Y, por tanto, no tenían que esperar hasta entonces a que los sabios cristianos les «enseñaran a introducir el círculo de los meses solares en el astrolabio».

Si una de las operaciones fundamentales en la técnica del astrolabio es determinar la ecuación del sol y para ello se echaba mano, al principio, de unas tablas astronómicas o de un almanaque, es de creer que los constructores de astrolabios, que conocían algunos de los sistemas de meses solares: coptos, sirios, julianos, etc., usados y vivos en los diversos países del inmenso ámbito del Islam, no tardarían demasiado en asociar, en las delineaciones del dorso del astrolabio, el círculo zodiacal con el círculo, ligeramente excéntrico, de los doce meses solares, de modo que la misma posición de la alidada señalara el grado zodiacal que correspondía a los diferentes días del año. Es un hecho que esta disposición, con el círculo de los meses julianos, fué

general en los astrolabios árabes occidentales; en cambio, sólo son contados y tardíos los astrolabios orientales que nos ofrecen análoga representación, con los meses coptos o los sirios. De aquí podemos inducir que fueron los astrolabianos árabes occidentales los que hicieron cundir este dispositivo. Pensemos que en al-Andalus los meses solares julianos estaban vivos, y se empleaban, por su fijeza, en los ciclos y operaciones agrícolas por los geóponos hispanomusulmanes. Nada menos que de «descubrimiento cristiano» califica este hecho el prof. Zinner, y para él es una muestra de la influencia de la cultura cristiana sobre la árabe, y de cómo la primera no se contentaba con copias, sino que seguía sus caminos propios.

Ya vimos anteriormente cómo estas copias latinas, traducciones y recensiones, tenían sus modelos y sus fuentes. Y nos extraña que el prof. Zinner niegue el carácter de derivación árabe a los antiguos textos de cuadrante con cursor, que conoce a través de nuestro trabajo *La introducción del cuadrante con cursor en Europa* [1]: el hecho de que haya palabras árabes en el texto de los mismos, y de que otras, como *curriculum*, sean seguramente la traducción del árabe جارى, lo declaran suficientemente. Además, entre los árabes existe una vasta literatura sobre el cuadrante con cursor, y en los astrolabios árabes figuran casi todas las delineaciones que integran este cuadrante [2]. Al monje tullido Hermann Contracto no se le puede atribuir ninguna innovación en esta técnica, que sólo representa otro anillo más en el paso de la ciencia árabe a Europa.

No estaban los tiempos, en aquella segunda mitad del siglo X y principios del XI, para que la cultura cristiana influyera en la árabe, como supone Zinner. Y donde menos cabía esta supuesta influencia era en la ciencia y en la técnica astronómica y trigonométrica, de las cuales la tradición latinoeclesiástica estaba totalmente en ayunas. La técnica del cuadrante con cursor, incluso en el tipo que nosotros llamamos *vetustissimus*, se basa en procedimientos que suponen una base trigonométrica, como, por ejemplo, la determinación de la hora «temporal», que opera por medio de la determinación

[1] Publicado en *Isis*, XVII (1932), pp. 218-258.

[2] Cf. mi citado artículo *La introducción del cuadrante con cursor en Europa*, pp. 249 ss.

previa, en la técnica del cuadrante, del seno del arco de la altura meridiana. Esto lo dejamos bien sentado en nuestro citado trabajo, *La introducción del cuadrante con cursor en Europa* [1]. De modo que no hay que suponer que Hermann Contracto fuera el primero en dar la descripción del cuadrante con cursor, pues, como probamos [2], en el texto que se le atribuye por Pez y Migne [3] hay algunos errores, debidos a confusión en la recta interpretación de las fuentes árabes. Así, las líneas de proyección del trazado trigonométrico de los senos no se llamaban en modo alguno *Almucantarath*, como se afirma en este texto y cree el prof. Zinner [4]. Asimismo, la descripción que nos da Zinner de las aplicaciones del cuadrante con cursor es, en algún caso, deficiente o confusa; por ejemplo, cuando dice que el cuadrante con su cursor está dispuesto «en forma que se lee inmediatamente la altura máxima del sol de un día determinado en el limbo marginal, cuando el hilo se halla en el día correspondiente del cursor». Todo ello es cierto si se dice antes que en el cursor está marcada la declinación del sol en los sucesivos días, y que nos es conocida de antemano la latitud del lugar de observación. ¿Cómo es posible afirmar con el prof. Zinner que Hermann Contracto (m. 1054) fué el que ideó el trazado de estas líneas de proyección de los senos en el cuadrante con cursor — aunque las pudiera derivar de algún astrolabio árabe, como supone Zinner [5] —, si nosotros hemos publicado textos latinos del siglo X sobre empleo de este cuadrante con cursor, tipo *vetustissimus*, con claras alusiones a estas líneas de proyección? [6]. Cierto es que eran textos sobre empleo (*de utilitatibus*, عمل) del cuadrante con cursor, mientras que el tratado atribuído a Hermann Contracto es de descripción (*de mensura*, صنعة) del propio instrumento. Pero era frecuente en toda la Edad Media, tanto entre árabes como entre cristianos, que se prodigaran más los textos de *uso* o apli-

1 P. 240.
2 *La introducción...*, p. 232.
3 *Patrologia Latina*, vol. 143, col. 409.
4 *Loc. cit.*, p. 561.
5 *Loc. cit.*, p. 562.
6 *Assaig d'historia de les idees fisiques i matematiques en la Catalunya medieval*, vol. I, pp. 304-307, y *La introducción del cuadrante...*, páginas 226 ss.

cación de los instrumentos astronómicos que los textos de *construcción*, que interesaban a menos lectores.

Pero el prof. Zinner no ha tenido en cuenta todos estos hechos, y se empeña en hablar del «invento cristiano frente a la preponderancia de la cultura musulmana» [1]. Y, puesto a registrar inventos cristianos de técnica astronómica en esta sombría época de Europa (fines del siglo X y principios del XI), trata de un modo muy rápido, como de paso, de «dos descubrimientos cristianos que evidentemente trajeron como consecuencia una innovación correspondiente en el astrolabio moro»; descubrimientos que cabalmente serían de fines del siglo X, cuando más densas eran las tinieblas que se cernían sobre Europa. Uno de ellos es el reloj de sol para viaje, descrito en el opúsculo *Demonstratio componendi cum convertibili sciothero horologici viatorum instrumenti* [2], atribuído por algunos autores, entre ellos el propio Zinner, a Hermann Contracto, pero cuya atribución no es definitivamente cierta. Otro reloj de sol, con un dispositivo de los meses, se habría conocido en Europa en el siglo XI y principios del siglo XII; ambos tipos de reloj señalaban la hora según la longitud de la sombra. Y como quiera que una disposición parecida se halla en la parte interior de la alidada de algunos astrolabios, entre ellos el de Toledo de 1029, construído por Muḥammad ibn al-Baṣṣāl (?) [3], el prof. Zinner no titubea en ver en ello «una adaptación poco feliz hecha por los sabios moros de un invento cristiano». No se le ocurrió deducir lo contrario, y más pensando en la anterioridad del astrolabio toledano sobre dichos relojes de sol, y en el gran desarrollo de relojes de sol para viajeros, entre los musulmanes, obligados a los viajes de la peregrinación y al rezo de sus horas; aparte de que no es cierta la atribución del opúsculo a Hermann Contracto. Y remata su

[1] *Loc. cit.*, p. 562.

[2] Impreso por Migne en el *Liber secundus*, atribuído a Hermann Contracto, en *Pat. Lat.*, 143, col. 409: sobre bibliografía de manuscritos relativos a este opúsculo, cf. L. Thorndike: *On the cylinder called the horologe of the travellers*, en *Isis*, nº 40 (1929), pp. 51-52, y el mismo E. Zinner, *Horologium Viatorum (Anmerkungen zu den Mitteilungen von H.rr L. Thorndike)*, en *Isis*, nº 44 (1930), pp. 385-7.

[3] ¿Habrá de leerse así la grafía al-Ṣāl, dada por Woepcke, *Uber ein in der Kőnigl. Bibl. zu Berlin befindliches arab. Astrolabium* (1858), p. 7?

artículo diciendo: «Por tanto, nuestra afirmación de que ya a fines del siglo X la ciencia cristiana influyó en la mahometana y que esta influencia tuvo lugar en España, encuentra afirmación.» Pero lo curioso del caso es que al escribir el prof. Zinner estas líneas, se ha olvidado de lo que escribió, hace algunos años, en su citado artículo *Horologium Viatorum* [1], pues al hablar del opúsculo atribuído a Herman Contracto, no dudó en reconocer su probable origen árabe: «Diese Abhandlung ist vermutlich gemäss einen arabischen Vorbilde entstanden.»

Esta idea de pretender ver una influencia de la ciencia — astronómica — cristiana sobre la árabe es la idea rectora de todo el artículo de Zinner, el cual, como hemos visto, se asienta, en parte, en una serie de hipótesis gratuitas o errores, graves algunos de ellos, y en una falta de visión histórica del clima cultural de la época, verdaderamente lamentable en un autor que trabaja en el área de la historia de la cultura [2]. Pretender que la Europa de la segunda mitad del siglo X, la Europa que envió al monje Gerberto a España porque aquí se conocían las artes liberales — precisamente las matemáticas y la astronomía, aprendidas de los árabes, disciplinas en las cuales Gerberto hizo notables progresos y que luego enseñó, en una atmósfera de pasmo y de admiración, en Reims y Bobbio [3] —, pudiera enseñar sus inventos en materia astronómica y trigonométrica a los musulmanes españoles en los tiempos refinados del Califato, cuando ya se había importado a Córdoba todo el acervo de la cultura grecooriental, es sencillamente pretender invertir los términos y dislocar las cotas que tenemos por más firmes en el desarrollo general de la cultura en Europa; cotas que precisamente se han corroborado en nuestros días, al comprobarse que no sólo fué una irradiación cultural científica la que se ejerció por la cultura califal cordobesa sobre la Marca Hispánica a fines del primer milenio y principios del segundo, sino que estuvo acompañada por una influencia en

1 *Loc. cit.*, p. 385.

2 En las últimas obras de E. Zinner, reseñadas en *Isis*, 36 (1946), pp. 261-266, también se le reprocha un muy acentuado filogermanismo.

3 Sobre todos estos aspectos del aprendizaje y de la docencia de Gerberto, cf. nuestro citado *Assaig*, especialmente los caps. IV, V y VI.

otros órdenes culturales, sobre todo en el aspecto artístico, mucho más permeable y asequible que el científico. Esta influencia se advierte en las plantas de muchos monasterios que se edificaron en la Marca Hispánica y aun del sur de Francia, a fines del siglo X y en la primera mitad del XI; en los capiteles califales que se han encontrado entre las ruinas de los mismos [1]; en las arquetas de marfil; en los vidrios de factura califal [2]; en los paños de tradición sasánida o copta, etc. Estas influencias de la cultura cordobesa en la Marca Hispánica fueron obra de las sucesivas embajadas que de la Marca partieron para la Córdoba califal [3], y, aún más, serían el legado de las sucesivas oleadas de mozárabes, de los *hispani*, que del interior de la Hispania musulmana afloraron hacia la Marca Hispánica, en aquella sazón, para repoblarla y educarla en las claras artesanías, llenas de prestancia, que florecían en el área árabe [4]. Este mozarabismo de la cultura científica y artística de la Marca Hispánica, en la segunda mitad del siglo X y en la primera mitad del XI, nos comprueba el signo de las influencias culturales y el verdadero sentido con que avanzaban las corrientes del saber en la Europa de aquella época.

José María Millás Vallicrosa.

[1] Además del libro clásico de M. Gómez-Moreno, *Iglesias mozárabes*, Madrid 1919 — sobre algunas de cuyas afirmaciones, relativas a la Marca Hispánica, hicimos algunas restricciones en nuestro citado *Assaig*, p. 93, n. 3 —, debemos señalar que en los últimos años se ha incrementado mucho en la Cataluña Vieja el número de iglesias, de los siglos X y XI, con influencias mozárabes; mi amigo L. Monreal, autor de muchos de estos hallazgos, prepara una monografía sobre ello.

[2] Por ejemplo, el magnífico vaso de las gacelas, descubierto recientemente en Besalú y hoy en el Museo Diocesano de Gerona.

[3] Cf. el artículo de F. Codera, *Embajadas de príncipes cristianos en Córdoba en los últimos años de Alhâquem II*, en *Colección de Estudios Arabes*, IX, páginas 181-206.

[4] Por los documentos de los archivos cada día se perfila más notable esta influencia de los *hispani* sobre la Marca Hispánica en los siglos X y XI. Para constatar la análoga influencia ejercida en el reino de León, en el siglo X, cf. M. Gómez-Moreno, *op. cit.*, pp. 107 ss., y C. Sánchez Albornoz, *Notas sobre los libros leídos en el reino de León*, en *Cuadernos de Historia de España*, I y II, p. 227. Buenos Aires 1944.

## EL BAÑO DEL ŠAWṬĀR EN GRANADA

En 1907 Gaspar Remiro publicó un documento árabe que contenía la valoración y contrato de compraventa de un baño denominado al-Šawṭār, perteneciente al Tesoro Público y que adquirió, del Estado naṣrī, el sultán Muḥammad b. Naṣr (Muḥammad X el Cojo), a la sazón (muḥarram 852 = marzo 1448) monarca de Granada. No se manifiesta en el documento la situación del baño, por ser muy conocido, y sólo se indica que estaba dentro de la ciudad, en estado ruinoso y que, en época anterior no precisada, había sido restaurado. Al reverso del documento podía leerse en letra castellana: «Baño de Alxautar xunto a las casas principales.»

Gaspar Remiro identificó este baño con el actual *Bañuelo*, en la Carrera de Darro, frente al Puente del Cadí, porque estimaba que el nombre *Baño del Chauce*, con que el *Bañuelo* aparece citado en la provisión de donaciones hechas por los Reyes Católicos al monasterio de San Jerónimo, era transcripción corrompida de *Šawṭār*, aduciendo, además, la circunstancia de que el *Bañuelo* estaba también rodeado de casas principales [1]. Pero la hipótesis de Gaspar Remiro, que tuvo poca aceptación entre historiadores y arqueólogos, creo debe ser definitivamente desechada, y que es posible situar en el plano de la Granada islámica al baño del Šawṭār.

El documento estudiado por Gaspar nos dice: que el baño del Šawṭār era propiedad del Estado; que se trataba de una construcción antigua ya restaurada, y que estaba situado junto a las casas principales. Por «casas principales» precisa entender aquí, no casas de buena construcción, como entendió Gaspar, sino edificios de carácter público y, más concretamente, la casa de la ciudad, esto es, el Ayuntamiento o Cabildo. Por otra parte, *chauce* no es transcripción castellana corrompida de *šawṭār*, porque consta, en documentos que luego cito, que corresponde a *ŷawz:* al *Bañuelo* le llamaban los moros granadinos *ḥammām al-ŷawza*, esto es, *Baño del Nogal*.

La transcripción castellana de *Šawṭār* era, a principios del si-

1 Cf. *Escrituras árabes de Granada* (Granada 1907), pp. 21 ss.

glo XVI, *Hautar*. Así consta, en efecto, como denominación de una calle del *Hautar* en el *Libro de los Habices* (f° 40, n° 365), y es evidente que lo que dió nombre a la calle fué el baño, el cual, al tiempo en que se hicieron las mercedes de los Habices, había sido ya destruído. Estaba esta calle en la colación o Parroquia de Santa María de la O (actualmente del Sagrario), cerca de la calle de Torres, y puede asegurarse que cerca de la Mezquita Mayor, cuyos alrededores comprendía dicha colación, acaso en terrenos que hoy ocupa la Catedral o bien en los de la moderna Gran Vía.

Sabemos que en estos lugares, cercano a la Raḥbat al-Masŷid al-Aᶜẓam, que es como se llamaba en árabe la Plaza de la Mezquita Mayor de Granada, hubo un baño importante, perteneciente al Tesoro Público, por cuya cuenta lo levantó a principios del siglo XII un arquitecto llamado al-Maᶜāfirī, constructor también de otros edificios granadinos [1]. Dicho baño, cuyo nombre ignoramos, fué demolido poco antes de 1505 para hacer los cimientos de la Iglesia Mayor o Catedral, según atestigua Hernando de Baeza, o bien para utilizar los terrenos en que se asentaba para cementerio de dicho templo, como afirma Gómez-Moreno [2].

La identificación de este baño con el *Ḥammām al-Šawṭār*, es, pues, bastante clara. En ambos casos se trata de un antiguo baño, tan antiguo que había sido preciso restaurarlo con anterioridad a 1448, perteneciente al Tesoro Público, emplazado en lugar cercano a la Mezquita grande y junto a las que a principios del siglo XVI eran «casas principales», es decir, junto a las que ocupaba el Cabildo o Ayuntamiento, instalado en la antigua madraza que los Reyes Católicos dieron a la ciudad con tal fin. Cuando se hicieron las mercedes de los Habices, justamente el año 1505, había sido ya demolido, y por eso no aparece citado entre tales mercedes; pero su nombre perduraba en el de la calle del *Hautar* que, sin duda, le daba acceso.

En cuanto al *Ḥammām al-Ŷawza* o *Baño del Nogal*, comúnmente denominado *Bañuelo*, se encontraba y encuentra aún en la Carrera de Darro, próximo a una puerta que en el siglo XIV llamaban *Bib*

[1] Cf. Torres Balbás, L., *La mezquita mayor de Granada*, apud Al-Andalus, X [1935], p. 418, nota 1.

[2] *Ibidem*.

*al-difāf* o *Puerta de los Adufes* [1], pero que también tuvo el nombre *Bib al-Ŷawza* o *Puerta del Nogal*, a fines del siglo XVI, y luego ha tenido otras denominaciones. Por aquellos parajes, cercana a la Puerta y al Ḥammām, hubo además una rábita igualmente llamada del *Nogal (Rābiṭat al-Ŷawza)*. Puente, rábita y baño aparecen citados repetidamente en el *Libro de los Habices* con las siguientes fluctuantes transcripciones: *Geuz* (f° 61 *v*, n° 52), *Geuza* (f. 62 *v*, n° 62), *Geuza o del Nogal* (f° 72, n° 48) y *Darabalgueuza* (f° 53, n° 25). En otros documentos se transcribe *chauce*, según hemos visto. De estas transcripciones, unas debieron de hacerse sobre textos árabes (*chauz*, *geuz*), y corresponden a la lectura del nombre en árabe literal. Otras (*gueuz*), con la conversión del ج dorso prepalatal africado sonoro, delatan un origen vulgar.

Luis Seco de Lucena.

## GAFINĀT = GANIVET, GAVINET

En su artículo *Un petit glossaire hispanique arabo-allemand du début du XVI^e siècle* (apud Al-Andalus, XI [1946], pp. 275-281), el prof. Georges S. Colin dice (p. 279) no haber podido identificar la palabra árabe *gafināt*, a la cual corresponde *u-masa* = alemán *en messe[r]* = «un cuchillo». «Bien que glosé par un singulier — añade el autor —, le mot se présente comme un pluriel; peut être s'agit-il, en arabe, d'un emprunt roman?»

En catalán «cuchillo» se dice *ganivet*, y yo en el campo he oído muchas veces *gavinet*. Al lado de esta forma catalana y provenzal (*ganivet*, *gavinet*) existe la aragonesa y castellana antigua (siglo XIII) *ganivete* (cf. *Revista de Filología Española*, IX [1922], p. 267), y en sayagués (prov. de Zamora), *cavinete*, probable antecedente de *gafināt*. Para la etimología, cf. Meyer-Lübke, *Romanisches Etymologisches Wörterbuch*, n° 4.723.

José María Millás Vallicrosa.

[1] Cf. Seco de Lucena, L., *Las puertas de la cerca de Granada en el siglo IX*, apud Al-Andalus, VII [1942], p. 453.

# LIBROS Y REVISTAS

OBRAS GENERALES. — Ocaña Jiménez; Sauvaget.

HISTORIA DE LAS IDEAS Y DE LAS CIENCIAS. — a) *Religión:* Sweetmann; Moreno. — b) *Filosofía:* Ibn Miskawayh, por Abdul Hamid. — c) *Derecho:* Bussi.

HISTORIA Y GEOGRAFÍA. — Colin; Fray Diego de Mérida, por Moñino; *Un itinerario morisco.*

FILOLOGÍA Y LITERATURA. — Ibn Bassām.

ARTE Y ARQUEOLOGÍA. — Nykl; Gómez-Moreno.

## OBRAS GENERALES

OCAÑA JIMÉNEZ, Manuel, *Tablas de conversión de datas islámicas a cristianas y viceversa, fundamentadas en nuevas fórmulas de coordinación y compulsa.* Consejo Superior de Investigaciones Científicas. Instituto Miguel Asín. Madrid-Granada, 1946; XXIV-170 pp., en 4°.

En 1943 publicó Manuel Ocaña Jiménez en estas mismas páginas (AL-ANDALUS, VIII [1943], pp. 333-381) un notable artículo titulado *Notas sobre cronología hispanomusulmana,* en el que con perceptibles novedad y éxito trató las espinosas cuestiones de la determinación de la raíz de la era islámica y de la fijación de la serie de los años intercalares mahometanos, y, como apéndice, dió a conocer un nuevo sistema de reducción de fechas cristianas a musulmanas y un calendario perpetuo para uso civil musulmán, de invención suya y fácil manejo.

Además, en el curso de su exposición sacó a relucir el tantas veces inadvertido hecho de cómo con las tablas de reducción de un cómputo a otro, establecidas siempre de un modo teórico, «no pueden establecerse sino concordancias hipotéticas; pero que, no obstante, y partiendo siempre de estas concordancias hipotéticas, puede llegarse a coordinar una fecha mensual musulmana con la cristiana que verdaderamente le correspondió de hecho, aplicando determinadas leyes y reglas de reducción, deducidas de las dobles datas arábigocristianas de todo tiempo, y muy principalmente de las aportadas por las fuentes de nuestro pasado histórico.»

La obra que comentamos viene a reforzar la excelente impresión que en este terreno de la cronología nos produjo el anterior estudio del señor Ocaña, más conocido hasta ahora por sus acertados trabajos epigráficos. Es un libro bien impreso y de cómodo empleo, ya que su ingeniosa disposición tipográfica permite que el lector encuentre con facilidad el capítulo, tabla o página que desee, sin contar que la vigencia de las tablas es prácticamente ilimitada, pues llega hasta el año 1650 héj. = 2222 J. C. Analicemos brevemente su contenido.

Tras las siglas y la bibliografía, viene la introducción en que se plantean, con tanta precisión como claridad, todas las cuestiones teóricas y prácticas que entraña un libro de esta índole. Siguen unas notas preliminares que constituyen la más nutrida colección de datos sobre la materia reunidas hasta el presente (la héjira; el calendario islámico en la teoría y en la práctica; los conceptos de hora, día, semana, mes y año musulmanes; las oraciones rituales y las fiestas islámicas; las denominaciones árabes de nuestras eras, años y meses, así como las de las estaciones y signos zodiacales, más una nota sobre la redacción de las dobles datas cristianomusulmanas). A continuación vienen, primero, las tablas de reducción de fechas musulmanas a cristianas equivalentes, y, luego, las inversas, o sea de reducción de cristianas a musulmanas equivalentes. Por último, cierra el libro un «Sistema de verificación de concordancias teóricas o dobles datas cristianomusulmanas», que no es sino la aplicación práctica de las leyes, antes aludidas, que rigen la correspondencia de las ferias entre ambos calendarios, más dos calendarios perpetuos, uno musulmán y otro cristiano, para uso civil, y hasta una decena de ejercicios de reducción ampliamente comentados.

No puedo entrar aquí, por diferentes razones, entre las cuales no es la menor la de mi incompetencia, en la exposición de las premisas y razonamientos que fundamentan las nuevas fórmulas de reducción y en los originales métodos de concordancia que han dado lugar al cálculo y redacción de ambos grupos de tablas. Pero no dejaré de decir que, comparado este nuevo método, en cuanto a las tablas islámicocristianas, con otro consagrado por el uso como el del Jusué, tiene sobre él, además de otras ventajas de tipo teórico, la siguiente: lo que soluciona Jusué con una tabla principal de concordancia de años y 365 tablas auxiliares para coordinación de fechas mensuales o días de meses, lo soluciona igualmente el señor Ocaña sin más que una tabla principal, una elemental adición de dos sumandos y cuatro simples tablas auxiliares.

Por lo que respecta a las tablas cristianoislámicas, baste consignar que no es posible parangonarlas con ningunas otras, por ser las primeras que han visto la luz en ningún país. Se da la circunstancia, halagadora para nuestra ciencia, de que así como, a principios del siglo XVII, dió España a Europa, por medio del P. Juan de Mariana, las primeras tablas de concordancia del cómputo musulmán con el cristiano, hoy da al mundo musulmán, por medio de otro español, estas primeras tablas de concordancia de nuestro cómputo con el islámico.

Creemos sinceramente que, con esta publicación, las Escuelas de Estudios Árabes han prestado un buen servicio, tanto a los estudiosos occidentales que se interesan por el pasado musulmán, o que, por cualquier motivo, están en contacto con el Islam moderno, como a los mahometanos que sostienen recíprocas relaciones con el Occidente.—*Emilio García Gómez.*

SAUVAGET, J., *Introduction à l'histoire de l'Orient musulman. Eléments de bibliographie* (vol. I de la «Initiation à l'Islam. Collection publiée sous le patronage de l'Institut d'Études Islamiques de l'Université de Paris»). Paris, Adrien Maisonneuve, 1943; 202 pp., en 8°.

Este utilísimo libro — se apresura a decir el autor en las primeras palabras del prólogo — «se dirige a los estudiantes de las escuelas francesas, y no a los eruditos». En realidad, pues, más que por su

contenido — que, por otra parte, ningún orientalista leerá sin sacar algún fruto — debe interesarnos como estímulo y modelo para hacer algo parecido con destino a los estudiantes universitarios españoles. Bien necesitados están éstos efectivamente de tener una guía bibliográfica en que, con las respectivas signaturas, como ocurre aquí, se les diga en qué bibliotecas se encuentran los muchos libros sobre el Islam que en Madrid existen, pero sumamente dispersos y tan escondidos, que muchas veces es como si no existieran.

Tras unas tablas de transcripción y de siglas y una «delimitación del asunto», el libro se divide en tres partes: I, Fuentes de Información (documentos de archivos; fuentes literarias; fuentes arqueológicas y ciencias humanas); II, Obras de referencia y colecciones de documentos, y III, Bibliografía elemental de la historia del Islam. Como el autor ya dice y explica bien, «hacia el Oriente [musulmán] es hacia donde debe dirigirse con preferencia la investigación histórica». Quiere decirse que el Occidente musulmán está bastante más desatendido en este interesante repertorio, lo que nos parece lógico desde el punto de vista del autor, aunque lo lamentemos desde el nuestro.

Hemos aprendido algunas cosas recorriendo «como estudiantes» el librito del prof. Sauvaget. «Como eruditos» podríamos ponerle fácilmente no pocos reparos, que, dado el carácter de la obra, preferimos no hacer. Nos limitaremos a decir que estas bibliografías comentadas tienen indudable utilidad, pero, a la vez, no poco riesgo. Decir, por ejemplo (p. 186), que «la question d'une influence arabe sur la poèsie des troubadours a reçu une réponse negative [refiriéndose sólo a las obras de Ecker y Erckmann]» y que «les chansons de geste offrent au contraire des points de contact [refiriéndose sólo al trabajo de González Palencia sobre la leyenda de Garín en Al-Andalus, I, 1933, 334-355]», es dar una idea totalmente desenfocada y errónea del estado de ambas cuestiones. — *Emilio García Gómez*

## HISTORIA DE LAS IDEAS Y DE LAS CIENCIAS

### A) RELIGIÓN

SWEETMANN, J. Windrow, *Islam and Christian Theology*, Part one, vol. I, Lutterworth Press, London and Redhill, 4°, XIV-216 pp.

La finalidad del autor es hacer un estudio que sirva para interpretar las ideas teológicas que en su desenvolvimiento han venido a ser comunes a ambas religiones. El trabajo ha de comprender tres partes: La primera se refiere a los orígenes y primeros roces de ambas teologías; la segunda tratará del desarrollo doctrinal de la escolástica dentro del Islam; y la tercera será una reconstrucción crítica de la teología muslímica. El interés que la obra en su conjunto ha de tener es cosa bien manifiesta, y el deseo de poseerla ya toda entera queda despierto y en vigilante expectación.

Los 'orígenes' habrán de comprender tres secciones. En el presente volumen nos encontramos tan sólo con las dos primeras: Las relaciones primitivas entre el Islam y el Cristianismo, y los primeros pasos de la teología ya dentro del Islam.

La sección primera ha de recorrer por fuerza muchos puntos doctrinales, y por fuerza ha de ser breve en cada uno de esos puntos explorados ya por otros escritores. Sin embargo, el autor logra destacar suficientemente lo principal de la materia, y nos demuestra cómo muchas cosas se pueden ya inferir del mismo Alcorán en sus narraciones religiosas; en su adoración ritual; en sus doctrinas sobre el ser divino y sus atributos, sobre los ángeles, sobre la revelación, etc., y, finalmente, en sus mismas leyes de aspecto religioso.

Otras relaciones nos llevan a un tiempo posterior a la confección del Alcorán. El autor nos presenta las influencias de las grandes escuelas cristianas anteriores a la herejía de las Iglesias Separadas, y las influencias que ejercieron las herejías de los cristianos que fueron quedando incluídos en los territorios conquistados por el Islam. Es, además, evidente que tales influencias no se ejercieron sin que de una y otra parte surgiese la contradicción, y, consiguientemente, había

también de aparecer la apología, y con ella los apologetas de ambas religiones. El autor nos va señalando los principales puntos controvertidos, y, aunque no ha podido extenderse mucho en cada materia particular ni eso constituye su principal intento, sin embargo, ha podido acentuar los rasgos más característicos, dejando lo demás para las partes restantes de su obra.

La segunda sección de esta primera parte contiene, en primer lugar, una detallada descripción de las obras filosóficas griegas que se tradujeron al árabe. Es de gran mérito el haber así reunido la materia. Pero lo principal de esa sección es la traducción al inglés de la obra de Ibn Miskawayh llamada *K. al-Fawz al-aṣgar*. Habiendo muerto Ibn Miskawayh en 1030, su obra es suficientemente antigua para darnos una idea de los primeros influjos que recibió el Islam.

No sólo por lo mucho que promete, sino también por lo que ya representa este volumen, el trabajo de Sweetmann es altamente valioso en el estudio de las doctrinas teológicas de que la cultura muslímica fué poco a poco haciendo especial aprecio. — *Manuel Alonso, S. I.*

Moreno, Martino Mario, *Mistica musulmana e mistica indiana*, en *Annali Lateranensi*, X (1946), pp. 103-212. Città del Vaticano, 1946.

Hay demasiadas analogías entre el ṣūfismo y el misticismo indio para no pensar como espontáneamente en alguna relación de causalidad entre ambos. Por otra parte, es evidente el influjo del cristianismo y del helenismo en la mística islámica. ¿Se puede demostrar con tanta evidencia el origen indio de importantes elementos de la misma? El doctor Moreno opina que no. Sus conclusiones son tanto más interesantes cuanto que ha llegado a ellas a través de un análisis paciente y minucioso de las fuentes en los mismos textos originales, con la agravante de que él mismo — como sucedía a otros islamólogos — propendía a la tesis del influjo indio. Vamos a seguirle en su argumentación.

El ṣūfismo ignora todas las nociones que forman el patrimonio común del pensamiento filosófico-religioso indio. Le falta el fin de la extinción del dolor, preocupación de los sistemas ortodoxos brahma-

nistas y budistas. Le falta la doctrina del *avidyâ* o ignorancia cósmica. Le falta el concepto de *Mâyâ* como energía mágica. El ṣūfismo puede muy bien prescindir de la *metempsícosis*, sin la cual caen por su base todas las construcciones de la ideología india. Ahora bien, ¿es posible que en la cultura islámica, tan receptiva, tan desaprensiva en denunciar todas sus fuentes; creadora de una filosofía en que Aristóteles suplanta a Mahoma; que no ha vacilado en sostener tesis contrarias a los dogmas; capaz de apropiarse obras de la literatura india, con un ṣūfismo tan acogedor de lo exótico; es posible — dice Moreno — que el pensamiento indio se haya infiltrado sin llevar consigo los elementos fundamentales y sin osar manifestarlos siquiera allí donde no hacían sombra al dogma?

El examen de los detalles refuerza las sospechas sugeridas por el conjunto. Ya notaba al-Bīrūnī la analogía entre algunas doctrinas del ṣūfismo y el sistema de Patañjali. Pero las explicaba por «la semejanza del tema»: Moreno lamenta que los autores europeos no hayan imitado esa prudencia. En efecto, la terminología del *Yogasûtra*, en cuanto se refiere a la doctrina del éxtasis, difiere notablemente de la ṣūfī. Dios, que en ésta es todo, juega en Patañjali un papel secundario, por no decir superfluo. La vía mística de los ṣūfies recuerda mucho la cristiana; en cambio, la disposición formal y el orden jerárquico de las etapas son muy diversas en la India. Mucho se ha insistido en los medios artificiales de provocar el éxtasis; pues bien, tales medios no son específicamente indios: música, danzas, drogas excitantes se usan para el mismo objeto en todas las partes del mundo. ¿Será, al menos, de origen indio la práctica de regular la respiración, adoptada por los *Naqšabandiyya?* El problema se complica por el hecho de que encontramos tal práctica entre los cristianos, los Esicastas, ligada también entre ellos al rezo de breves fórmulas devotas. Quizá sea el rosario el único legado de la India a los ṣūfies.

En cuanto al monismo ṣūfī, Moreno analiza sutilmente las diferencias de estructura, que lo distinguen del no-dualismo de tipo çankariano. En los ṣūfies el monismo es el término, la meta alcanzada fatigosamente y a través de vacilaciones y contradicciones, y nunca mantenido en su integridad; en cambio, para Çankara es la verdad dogmática inicial a la que debe adaptarse todo lo demás. Çankara deduce el acosmismo del monismo; los ṣūfies, en cambio, siguen el ca-

mino inverso y no fundan el monismo en la *Mâyâ,* sino en la concepción ortodoxa de la omnímoda actividad de Dios, llevada lógicamente a sus últimas consecuencias. Ahora bien, no hay cosa menos india que afirmar que Dios, en sí mismo, es agente. Agentes son la *Mâyâ,* la *Prakrti,* la *Cakti:* el Ātman-Brahman no es más que espectador.

Queda todavía la analogía del «momentarismo» islámico y del budista. Pero, si se profundizan, pronto se observa que el primero deriva del análisis del concepto totalmente griego de «accidente», y el segundo de la observación de que una cosa no es nunca idéntica a sí misma. Observación, por lo demás, no privativa de los secuaces de Buda: recuérdese el *Panta rei* de Heráclito. A propósito del Budismo, Moreno demuestra que el *fanā'* no es el *nirvâna,* como no es *dhyâna* la *murāqaba.*

Pero el motivo fundamental de la mística islámica no es el monismo: es el Amor, teorizado y simbolizado con motivos y figuras ora cristianas, ora platónicas: desde la declaración de que la esencia de Dios es amor hasta el emparejamiento de Amor y Belleza y la representación de Dios con los rasgos de un efebo. También la India tiene su vía mística con base afectiva, pero sólo tarde evoluciona su *bhakti* en *prema,* de modo que ni siquiera en este campo se puede hablar de influjos indios en el ṣūfismo.

Trata el autor otros puntos secundarios, reduce a sus debidos límites las conocidas tesis de Horten, y busca un sustrato indio en la poesía mística persa; pero éste mismo se le escabulle de entre las manos cuando ya se creía en posesión de él.

Después del que el doctor Moreno llama «examen de los grupos sanguíneos», concluímos con él, que nada de lo que es típico del misticismo indio se encuentra en el ṣūfismo; en cambio, todo lo demás se explica mucho más sencillamente con el cristianismo y las doctrinas platónicas penetradas en el Islam a través del neoplatonismo, pagano o cristiano, y del gnosticismo. No niega el autor contactos secundarios con la India, que no influyen en la esencia del ṣūfismo.

Después de esta sumaria reseña del nutrido y magistral trabajo del doctor Moreno, queremos dar una idea de su método, ejemplificándolo con uno de los casos más sugestivos para el europeo en esta materia, que es el estudio comparativo del

*nirvâna* y del *fanā'* ṣūfī. En la demasiado prematura asimilación de estos dos fenómenos o estados, se ha incurrido en el error vulgar de tomar como punto de partida un concepto generalísimo del *nirvâna*, prescindiendo de sus diferentes clases y matices y trasladándolo con toda su imprecisión al campo del ṣūfismo. Para el profano, el *nirvâna* suena a cierto aniquilamiento y pasividad; ahora bien, como el *fanā'* también es una especie de aniquilamiento, no se ha dudado en denunciar cierta filiación entre ambos conceptos.

Moreno, en cambio, comienza precisando de qué clase de *fanā'* y de *nirvâna* se trata: hay un *fanā'* que entra en el ámbito de la moral ascética, y otro que pertenece al campo de la psicología mística; este último es el único que viene en consideración: se trata en último término del éxtasis. Asimismo se da un *nirvâna* en vida y otro después de la muerte, el *parinirvâna* o *nirvâna* absoluto. El *nirvâna* en vida es como una extinción (*nirvâna* significa extinción obtenida con un soplo, v. gr.: la de una bujía) del dolor y de la sensibilidad, estado de inconsciencia que se traducirá en inexistencia según la posición — triple en el budismo — que se adopte acerca de la existencia del alma y modalidades de la misma. Sólo si se admite que el alma es un agregado físico o una sucesión de estados psíquicos en función de la vida, al cesar ésta cesa totalmente la existencia; entonces el *nirvâna* absoluto es verdaderamente aniquilamiento; en las demás hipótesis, no. Esta es una entre las muchas concepciones budistas del *nirvâna*, que se tiene presente, cuando se quiere derivar el *fanā'* del *nirvâna;* sin embargo, Moreno hace ver que el *fanā'*, como estado de inconsciencia realizado en vida — pues no se habla de un *fanā' post mortem* — no corresponde al *paranirvâna (post mortem)* y ni siquiera al *nirvâna* en vida de aquellos budistas que no admiten un alma sustancial. «El *fanā'*, aniquilarse, tiene siempre un correlativo, el *baqā'*, permanecer. Permanecer ¿en qué? En aquel Dios, en aquella sustancia universal, que niega el Budismo. El individuo que ha alcanzado el *fanā'-baqā'* es, hasta cierto punto, el *jîvanmukta*, el emancipado en vida brahmánico, no el santo budista que vive en el *nirvâna.*»

Hace a continuación Moreno una aparente digresión sobre la concepción positiva budista, sea de la serie sucesiva de percepciones, sea del mismo nihilismo, que le sirve para poner de relieve la diferencia entre el monismo budista y el ṣūfí, a la vez que la variedad de concepciones metafísicas en el Budismo, que influyen en el modo de representarse el *nirvâna.* Hace ver luego la diferencia semántica entre *nirvâna* y *fanā'*. Añade: «El sujeto del *fanā'* es el místico, que perece al (عن) mundo y a sí mismo; el sujeto del *nirvâna* es la sed de vivir, o la pasión, o el dolor, etc.: Hay un *fanā'* en el *fanā'*: no hay un *nirvâna* en el *nirvâna* [es decir, como ha explicado al principio, que el místico puede llegar a la inconsciencia de la inconsciencia]. El *nirvâna* campea de por sí: el *fanā'* aparece constantemente acoplado con el *baqā'* (aun cuando el *baqā'* esté sólo sobrentendido y el *fanā'* vaya acompañado de un *fī*, como en *fanā' fi-l-Ḥaqq*, o de un *bi*, como en *fanā' bi-l-Ḥaqq ʿani-l-jalq*, desvanecerse en Dios, desvanecerse al mundo en Dios), pareja que tiene varios sinónimos, como *maḥw* e *iṯbāt, šukr y ṣaḥw*, etc., no siendo, por lo tanto, más que una de tantas variaciones de un único tema, que habría en cambio cristalizado en una sola expresión, si el *nirvâna* budista hubiera obsesionado

la mente de los primeros ṣūfies, como obsesiona la de algunos expositores europeos del ṣūfismo.»

El *fanā'-baqā'* no es sino el éxtasis. De éste, como de la metafísica que le sirve de base, pudo muy bien hallar los elementos el ṣūfismo en fuentes occidentales, como Plotino, Dionisio Areopagita y otros, sin tener que recurrir a la India. El *fanā'* es «la muerte a la vida que en sí no tiene ningún valor para entrar en una forma más alta de vida, que es la real». El místico, muerto al mundo, vive en Dios, del que todo ve fluir. También el místico brahmánico ve todo en el Brahman y viceversa; pero en el ṣūfī, anulándose la voluntad individual, se afirma la voluntad de Dios, que todo lo absorbe; el siervo no quiere ni actúa, sino que Dios actúa en él, Dios, único agente siempre en obra; en cambio, el Ātman-Brahman ignora la acción, que queda confiada a la *Mâyâ*.

Este tema, tan atrayente e instructivo, dilucidado ahora rápida pero concienzudamente por el doctor Moreno, le podría dar pie para un estudio comparativo autónomo del problema *éxtasis-fanā'-nirvâna*, que sería definitivo, y por el que tendríamos sobrada razón de felitarnos. — *E. L.*

## B) FILOSOFÍA

ABDUL HAMID, K., *Ibn Maskawaih, A Study of his al-Fauz al-asghar*, Lahore.

La obra de Miskawayh, titulada *al-Fawz al-asgar*, impresa en Bayrūt en 1319 héj. y en El Cairo en 1325 héj., ha atraído últimamente la atención de los estudiosos. Sweetmann la tradujo al inglés en 1945 (véase en este mismo número pp. 220).

El autor del presente trabajo nos ofrece un estudio analítico y crítico de la obra, y con razón la tiene por una brillante contribución del pensamiento filosófico del islam, ya que, en buena parte, a ella se debe el proceso de cristalización en la filosofía muslímica, al par que determina su sistema y aun los temas que deben proponerse. El lenguaje, por su adaptabilidad y lucidez, se anticipa al tan conocido de al-Gazālī. Finalmente, el autor nos ofrece un modelo de pensador equilibrado, que evita hábilmente, tanto la colisión con el islam ortodoxo como la contaminación con el panteísmo de los ṣūfies.

Miskawayh, en su obra, se ocupa de los tres problemas capitales: Dios, el alma, el profetismo. A cada uno consagra diez capítulos, según aparece en la traducción de Sweetmann. Nuestro analista dedica también, un poco servilmente, a cada problema sus diez consideraciones; y así va siguiendo paso a paso la obra original. Esto hace en una primera parte, mientras que en la segunda nos presenta en resumen los conceptos más salientes del *al-Fawz al-aṣgar*. Quizá esta segunda parte repite a veces cosas ya dichas en la primera. Pero el procedimiento es claro y hace muy asequible el pensamiento general de Miskawayh. Sin embargo, el tecnicismo escolástico no parece que en ocasiones halle en inglés una exacta correspondencia; así, pues, los lectores, advertidos de la dificultad, han de proceder en su lectura con cierta reflexión para no desechar *a priori* toda la terminología, y para no aceptarla como tecnicismo ya consagrado. El autor ha hecho muy bien en servirse a veces de frases que eviten el término técnico concreto, facilitando así, con su esmero reflexivo, la inteligencia de la obra analizada. — *Manuel Alonso, S. I.*

## c) DERECHO

Bussi, E., *Principi di diritto musulmano*, en *Studi giuridici internazionali*, colección dirigida por Giorgio Balladore Pallieri. Milano, Ispi (Istituto per gli Studi di politica internazionale), 216 pp. — Sin fecha, pero, como se lee en el colofón: «acabado de imprimir el 5 de octubre de 1943».

En medio de la relativa exuberancia de la literatura europea acerca del derecho islámico [1], destaca por su carácter singular el manual

[1] Véase: E. Sachau, *Muhammedanisches Recht nach Schafiitischer Lehre*, Stuttgart u. Berlin 1897; C. Snouck Hurgronje, *Le droit musulman*, en *Revue de l'histoire des religions*, 37 (1898), 1-22 y 174-203; I. Goldziher, art. *Fikh* en la *Encyclopédie de l'Islam;* C. A. Nallino, diversos estudios en *Raccolta di scritti editi e inediti*, IV, Roma 1942; I. Guidi y D. Santillana, *Il «Muhtasar» o Sommario del diritto malechita di Halil ibn Ishaq*, I-II, Milano 1919; Th. W. Juynboll, *Manuale di diritto musulmano*, Milano 1916; *G. Bergsträsser's Grundzüge*

de E. Bussi, concebido con un plan didáctico capaz de responder a las exigencias de los estudiosos occidentales no familiarizados con el árabe. No ignora el autor que el derecho musulmán — mejor dicho el *fiqh*, mezcla de varias disciplinas — se encuadra en un sistema original, puesto de relieve por Santillana; pero prefiere disponerlo en un esquema europeo y estudiarlo desde un punto de vista estrictamente jurídico, y que, aunque preconcebido, no merma en nada el interés vital de la doctrina.

Precisamente desde este punto de vista, es muy acertada la idea de dar al principio del manual un bosquejo histórico de la evolución del *fiqh*, recogiendo breve y límpidamente los resultados de la ciencia en este terreno: elementos mecanos y medineses, «revelaciones» alcoránicas, elaboración latente durante los Omeyas y abierta durante los ʿAbbasíes, vivificación y modernización de la *šarīʿa* bajo el imperio otomano, con las variedades de los países sometidos a mandato y la tentativa puritana del reino Saʿūdī.

El criterio histórico lo mantiene Bussi, no sólo en los capítulos introductorios (fuentes, escuelas, importancia del *fiqh*), sino en la exposición de todos los institutos jurídicos. Es de notar su justo empeño en poner de relieve el sustrato árabe, y en no exagerar los influjos mutuos entre los derechos romano, judaico, islámico y occidentales, lo cual no le impide señalar la persistencia de elementos jurídicos islámicos, principalmente en España y Sicilia.

Hay pasajes en que Bussi se muestra erudito verdaderamente independiente, dedicado a la meditación personal, más que a compilar u ordenar el material elaborado por sus predecesores, como se echa de ver, por ejemplo, en sus consideraciones sobre la teoría y la práctica del *fiqh* y el carácter positivo y heterónomo del mismo, dentro

*des islamischen Rechtes*, von Joseph Schacht, Berlin u. Leipzig 1935; B. Ducati, *Il diritto musulmano*, Roma 1935; A. D'Emilia, *Lezioni di diritto musulmano*, Roma, Ediz. Univ., 1940; G. H. Bousquet, *Précis élémentaire de droit musulman malékite et algérien*, Alger-Paris 1934; J. López Ortiz, *Derecho musulmán*, Barcelona-Buenos Aires 1932. — Véase, además, G. Pfannmüller, *Handbuch der Islam-Literatur*, Berlin u. Leipzig 1923, y *Abstracta islamica*, en *Revue des études islamiques*, 1927-29, 1931, 1936, 1938. — La obra más reciente de gran aliento, es: D. Santillana, *Istituzioni di diritto malichita con riguardo anche al sistema sciafita*, Roma, Inst. per l'Oriente, 1943.

de su estricta racionalidad. De ahí el carácter de la obra, justamente titulada «Principios», pues éstos son los que trata de destacar el autor de entre el cúmulo de la casuística islámica, en un esfuerzo de comprensión y adaptación mental a una ideología tan distinta de la nuestra. Véase, por ejemplo, su capítulo sobre las *Teorías generales.*

Es de agradecer el que Bussi haya redactado un capítulo, ignorado por los manuales, sobre *Método y forma de exposición de los tratados musulmanes,* lleno de fina penetración, equilibrio y preocupación didáctica.

Utilísima la biografía añadida en notas, así como los índices, analítico y de términos técnicos árabes. — *E. L.*

## HISTORIA Y GEOGRAFÍA

COLIN, G. S., *Contribution à l'étude des relations diplomatiques entre les Musulmans d'Occident et l'Egypte au XV^e siècle.* Extrait des «Mémoires de l'Institut français», t. LXVIII, «Mélanges Maspero», vol. III, pp. 197-206, in folio. Le Caire, Imprimerie de l'Institut Français d'Archéologie Orientale, 1935.

En esta importante monografía que, por las circunstancias actuales, ha llegado a nuestras manos hace muy poco, da el prof. G. S. Colin, con su acostumbrada maestría, el texto árabe, en las partes que presentan interés histórico, y una traducción analítica de cinco documentos, relativos al Occidente musulmán, sacados del manuscrito — sin título, autor ni fecha (aunque probablemente del siglo XV) — nº 4.440 del fondo árabe de la Biblioteca Nacional de París. Se trata de una colección egipcia de cartas recibidas y dirigidas por los mamelucos de El Cairo durante los siglos XIV y XV; colección del mismo tipo de los manuales destinados a la formación de los secretarios del *dīwān al-inšā'*, a que pertenecen, entre otras compilaciones modestas, las clásicas obras de Ibn al-Ṣayrafī, Ibn Mammātī, al-ʿUmarī, al-Qalqašandī y Jalīl al-Ḍāhirī, y, en el Occidente musulmán, la *Rayḥānat al-kuttāb* de Ibn al-Jaṭīb, extractada por Gaspar Remiro (Granada 1912), y una compilación anónima de cartas oficiales al-

mohades, utilizada por Lévi-Provençal en sus *Documents inédits d'histoire almohade* y en otra publicación especial (cf. AL-ANDALUS, VI [1941], pp. 490-2, y VIII [1943], pp. 261-2).

He aquí una breve reseña de los cinco documentos:

I (f° 47 *b* del ms.). Carta del mameluco Abū-l-Naṣr Barsbay al ḥafṣī de Túnez Muḥammad al-Mustanṣir bi-llāh (1434-5), fechada en 11 rabīᶜ I 838 = 15 octubre 1434, para felicitarle por su advenimiento al trono y darle el pésame por la muerte de su abuelo Abū Fāris ᶜAbd al-ᶜAzīz.

II (f° 57 *b*). Carta de Muḥammad (¿VIII o X?) de Granada al mameluco Abū Saᶜīd Ŷaqmaq, fechada en la Alhambra a 13 ŷumādà I de un año 5, que ha de ser el 845 (1441-2) o el 855 (1451), pidiéndole ayuda para la guerra santa andaluza. El portador fué el negociante Muḥammad al-Bunyūlī, en un navío, cuyo flete costaba 13.500 dinares de oro *fārisī*, destinado a traer los posibles donativos egipcios.

III (f° 58 *b*). Petición dirigida al sultán Īnāl por los musulmanes mudéjares de la región de Lisboa, fechada en la primera década de rabīᶜ II 858 = abril 1454. Los mudéjares lisboetas envían dos embajadores — Aḥmad ben Muḥammad al-Ruᶜaynī y Muḥammad ben Aḥmad al-Wandāḥī (o al-Randāḥī) — encargados de rogar al Sultán que no agrave la situación de los Cristianos de Jerusalén para que Alfonso V de Portugal no tome represalias contra ellos; gestión inversa a la que en 892 (1486-7) hizo Qāytbāy respecto al rey de Nápoles, a través de los sacerdotes del Santo Sepulcro, temerosos de represalias por un asedio puesto a Granada por los cristianos.

IV (f° 62 *a*). Dramática petición de ayuda del sultán granadino Saᶜd al-Mustaᶜīn bi-llāh al sultán Jušqadam, fechada en la Alhambra en ŷumādà I 868 = enero 1464. Cada año los musulmanes españoles se ven más apurados; el pasado, los cristianos les han tomado Gibraltar y Alicún; este año, Archidona; viven «con las serpientes en un mismo cesto» (نحن والله مقيمون في سفط واحد مع الحيات). El comisionado para recibir posibles subsidios es el alfaquí Muḥammad ben al-Faqīh.

V (f° 61 *b*). Carta del soberano de Túnez ᶜUṯmān al-Mutawakkil ᶜalà Allāh al sultán Qāytbāy, fechada en 20 ŷumādà II 872 = enero 1468, y confiada a Ibrāhīm ben Aŷī, que le lleva unos caballos de

regalo y la petición de que ponga bajo la protección del *ṣāḥib al-maḥmal* egipcio a una caravana de peregrinos tunecíes, entre ellos una o varias princesas, que se dirigen a la Meca.—*Emilio García Gómez.*

Rodríguez-Moñino, A., *Fray Diego de Mérida, Jerónimo de Guadalupe: Viaje a Oriente (1512)*, publicado por vez primera por... Barcelona, Balmesiana (Biblioteca Balmes), 1946, 73 pp. (tirada aparte de 50 ejemplares numerados, de «Analecta Sacra Tarraconensia», XVIII [1945], pp. 115-187).

Fray Diego de Mérida, tal vez natural de esta ciudad, fraile jerónimo de Guadalupe, hizo en los primeros años del siglo XVI un viaje a Tierra Santa, que describió en una carta a sus hermanos del convento, enviada desde Creta en 1512, junto con reliquias y curiosidades, por mediación del mercader Marcos Salvadó. La carta comprende una relación del viaje desde Venecia a Creta; pero tal vez existió otra perdida en que narraría el itinerario desde Guadalupe a Venecia. Se sabe que un manuscrito de esta carta figuraba en la biblioteca de Gonzalo Argote de Molina y habló de ella Serrano y Sanz. No hay más antecedentes eruditos, hasta que ahora la edita pulcramente Rodríguez-Moñino, a base de un manuscrito incompleto de su propiedad y de otra copia que se conserva en el códice nº 10.883 de la Biblioteca Nacional de Madrid, manuscrito misceláneo que abarca cinco relaciones de viajes a Tierra Santa entre 1483 y 1519 (Fray Antonio Cruzado, el Deán de Maguncia, Fray Antonio de Lisboa, nuestro Fray Diego de Mérida y el Marqués de Tarifa).

La carta narra: la salida de Venecia y la llegada a Chipre; estancia y descripción de Chipre; viaje de Chipre a Jerusalén, pasando por Jafa y Rama; estancia y descripción de Jerusalén; descripción de Belén y otros lugares de Tierra Santa: viajes de Jerusalén a Chipre, de Chipre a Damieta, y de Damieta a El Cairo por el Nilo; estancia y descripción de El Cairo; viaje de El Cairo al Monte Sinaí; estancia en el Sinaí y vuelta a El Cairo; viaje de El Cairo a Alejandría y descripción de esta ciudad: viajes de Alejandría a Rodas y de Rodas a Creta, con descripción de esta isla y en especial de su famoso laberinto.

*

El punto de vista del escritor es, naturalmente, el de un fraile jerónimo extremeño, que reduce las medidas de cuantos edificios ve a las de su monasterio de Guadalupe, y que, como es lógico, se interesa sobre todo por las reliquias y por el funcionamiento de los monasterios y comunidades cristianas. Pero dicho fraile escribe con un espíritu curioso, sin prejuicios ni deformaciones profesionales de estilista, con simpatía y soltura [1], que a veces logran magníficos efectos, como, por ejemplo, en la insuperable descripción de una tormenta de arena en el desierto, volviendo del Sinaí a El Cairo (cap. XLVII)[2]. En general, se va observando progreso en el desarrollo de la carta: la descripción de El Cairo de los Mamelucos — tal vez las páginas mejores del libro — es muy superior a la de Jerusalén. Y también se advierte mejora en el afán de cultura del autor, que acaba estudiando griego en Creta, cuando era huésped del rico joven veneciano Jerónimo Cornelio: «E la suegra, que se llama la madona Elena, es dota (¡pluguiese a Dios que yo supiese tanto en griego!), la qual tiene buena librería y ya me ha dado un par de libros griegos en que aprenda».

El viaje de Fray Diego de Mérida, por su fecha y por sus características, será muy útil para diferentes especialistas; cada uno de los

[1] He aquí algunos pocos casos: En Būlāq (Abulaco) habían tantas «naos et carauelas... que dos leguas antes que lleguemos paresçen los másteles ser una gran alameda syn hojas». Se asoma en el Muqaṭṭam sobre la ciudadela: «Yo lo vy todo de ençima de unas canteras altas que son más altas que el castillo». Los coptos son siempre llamados «godos». La famosa agua del Nilo — *qui aquam Nili bibit rursus bibet* — le llama la atención: «Es el agua del río Nilo de las cosas más sabrosas que vy ni gusté en mi vida: paresçe agua açucarada et aunque beuays un cántaro no enpacha ni haze mal: engruesa mucho et haze sudar et criar (hablando con rreuerençia) grandes piojos». Le sorprende y admira la grandeza y populosidad de El Cairo, la riqueza de sus bazares y de sus mezquitas, la facilidad con que se puede transitar por él sin llamar la atención, «porque son acostumbrados ver de toda gente», las ropas de las gentes, mucho mejores que las de Berbería, etc. En la vuelta del Sinaí pondera la tolerancia y fidelidad de los árabes: «Plega a nuestro Señor que tal compañía me hagan los christianos por doquiera que yo fuere: verdaderamente como si yo fuera algún gran Alfaquí ni más ni menos me honrravan... Son gente syn maliçia et hombres de su casa et desque una vez os toman en compañía, morirán por vos».

[2] «E los moros... tornaron a dezir *¡alandurila!* et *¡a la cohona!*». Se trata, indudablemente, de الحمد لله *al-ḥamdu lillāh* («¡Loado sea Dios!»), y de اللهم *Allahumma* («¡Oh Señor nuestro!»).

cuales podrá enfocarlo desde un aspecto peculiar. Si nos limitáramos, por ejemplo, al de la expansión hispánica por el mundo, he aquí algunos datos respigados al azar: El embajador del Soldán en Venecia «era español, de nación catalana, e auía sido estudiante e aprendido en Salamanca e, según me dixeron, fué subdiácono, e, como era marrano, viniendo en las partes de Alexandría, renegó la fée de nuestro Redemptor Ihesuchristo e fué hecho mamelluco». En Belén «biuen judíos de los de Sevilla, et, desque nos vieron a los frayles, sospirauan por Seuilla y por las albondeguillas et adafinas que en Seuilla hazían». En Damieta tiene que esconderse «porque era español, porque después de la guerra de Beruería son acá mal vistos los españoles et sospechosos de espías». En El Cairo, «las casas de judíos son tres mil, et las quinientas de judíos españoles et de marranos que acá se han hecho judíos». Entre los mamelucos «hallaréys alemanes, ytalianos, franceses et españoles asaz, et de nuestra Castilla hallaréys de Seuilla, de Toledo, de Córdoua y de Segouia y del Herena y de Portugal; vy asturianos et fuí a su casa: no hay nación de que nò aya, aunque aquí no los digo». A Maṭāriyya fué con «un mamelluco, natural de Seuilla, de la collación de San Marcos, et de los Melgarejos: ¡nuestro Señor le saque y trayga como él desea, que mucha honrra me hizo et me acompañó por El Cairo con mucha cortesía!» A las Pirámides va «con tres mamellucos latinos: el uno era de Seuilla». En Alejandría topa con «un judío de Çafra, cerca de Mérida, que mora acá», y anota: «Es infinita la gente que de los moros se vienen de Bervería. E cosa es espantosa que muchos granadinos, que tienen allá en España sus parientes christianos, nos vienen a ver a los españoles et nos abraçan con tanto amor et nos conbidan casy por fuerça que vamos a sus casas a solaçio et asy mismo los de Orán». — *Emilio García Gómez.*

*Un itinerario del siglo XVI destinado a los moriscos españoles.* En la revista *Estudios Geográficos*, Madrid, VII (1946), nº 22, pp. 136-141. (Traducido de *Geographical Review*, New York, julio 1939).

En los fᵒˢ 37*v*-39 del ms. Fondos árabes 774 de la Biblioteca Nacional de París (cota antigua: nº 290, St. Germain des Prés) se encuentra un brevísimo itinerario para moriscos españoles que emigra

ban de España, escrito en aljamiado. El itinerario va, desde Jaca, por Canfrane, Sarrances, Oloron, Nay, Tarbes, Toulouse, Caillac, *Billafranca*, *Rros*, Lyon, *Valonia*, *la Grasa*, Milán, Verona y Padua, hasta Venecia. «Allí — sigue diciendo el itinerario entre otros curiosos avisos — los que veréis con tocas blancas son Turcos, los que veréis con amarillas son Judíos mercaderes del Gran Turco. A aquéllos demandaréis cuanto querréis, que ellos os encaminarán. Decirles héis que tenéis hermanos en Salónica y que queréis ir allá.»

Gayangos, Ochoa, Guillén Robles, Saavedra y Silvestre de Sacy han aludido a este itinerario, pero el último ha sido el único que lo publicó con versión francesa.

El presente estudio intenta corregir algunas identificaciones defectuosas de topónimos (las antes subrayadas), entre Canfranc y Milán. *Billafranca*, entre las varias Villafranche, parece ser Villafranche-de-Rouergue. Para *Rros*, la solución más satisfactoria es pensar en el Ródano, cuyo nombre provenzal «Roze» podría dar transcrito en aljamiado «Rros». En cuanto a *Valonia*, *la Grasa* (nombre enigmático, cuyo disfraz aljamiado admite otras varias interpretaciones), el autor estudia las posibilidades de identificación, sin poder decidirse por ninguna.

«La conclusión... es que el itinerario fué dictado al amanuense morisco por algún viajero cuya pronunciación era incorrecta. El amanuense, de escasos conocimientos geográficos, escribiría lo que le pareció haber oído... El objeto de este estudio ha sido... ofrecer una explicación plausible de la ruta hasta Lyon y analizar las posibilidades entre Lyon y Milán». — *Emilio García Gómez.*

## FILOLOGÍA Y LITERATURA

Ibn Bassām al-Šantarīnī (Abū-l-Ḥasan ʿAlī), *al-Ḏajīra fī maḥāsin ahl al-Ŷazīra*. Parte 4ª, vol. 1° (Publicaciones de la Facultad de Letras de la Universidad Egipcia Fuʾād I, n° 26). El Cairo 1364 = 1945. IV + 238 pp. en 4° mayor.

De los dos volúmenes que en esta primera y magna edición corresponden a la parte Iª, publicados respectivamente en 1358 = 1939 y 1361 = 1942, ya se dió cuenta en esta revista (Al-Andalus, vol. V

[1940], pp. 494-496 y vol. XI [1946], pp. 252-257). Cuando ahora esperábamos el primer volumen de la parte II$^a$, nos encontramos con el primero de la IV$^a$. Esta alteración se debe — según nos explica el prof. ʿAbd al-Wahhab ʿAzzam en una advertencia previa — a que las circunstancias internacionales han impedido a los editores utilizar los manuscritos europeos de las partes II$^a$ y III$^a$, que estiman indispensables para una publicación correcta de las mismas. De la parte IV$^a$ no se conoce, en cambio, hasta ahora, más que el manuscrito de Rabat, descubierto no hace mucho por el prof. Lévi-Provençal, del que disponen, y por eso han preferido seguir con él. Hemos de agradecérselo mucho, primeramente, porque esta parte IV$^a$ es la más desconocida de toda la obra, y, en segundo lugar, porque es prenda del empeño y propósito de no interrumpir una publicación por todos estilos tan meritoria.

Está dedicada, como es sabido, esta cuarta parte «a los kātibes, visires y principales literatos y poetas extranjeros que vinieron a al-Andalus desde comienzos del siglo V de la héjira hasta el año 502 [= 1108 – 9]», más un apéndice sobre algunos escritores orientales, aunque no vinieran a España. De la corrección de este tomo — impreso sobre el defectuoso y único manuscrito de Rabat — se han encargado, bajo la dirección del citado prof. ʿAbd al-Wahhāb ʿAzzām, los profs. ʿAbd al-ʿAzīz Muḥammad al-Ahwānī, ʿAbd al-Qādir al-Qiṭṭ y Muḥammad ʿAbduh ʿAzzām.

Las biografías que comprende son las siguientes:

1 (pp. 1-66). Abū-l-ʿAlā' Ṣāʿid b. al-Ḥasan b. ʿĪsà al-Bagdādī al-Ṭabarī al-Rabaʿī, el famoso literato de Bagdad, venido a la corte de Almanzor. Se nos dan algunos extractos de epístolas suyas, más un detallado resumen de sus relaciones con Almanzor, de sus divertidas luchas con los literatos españoles de la camarilla de éste, de las circunstancias en que compuso su *Kitāb al-fuṣūṣ*, de sus improvisaciones cortesanas, etc. Como es sabido, buena parte de este material fué ya bien utilizado por R. Blachère en su artículo *Un pionnier de la culture arabe orientale en Espagne au X$^e$ siècle: Ṣāʿid de Bagdad* (apud *Hespéris*, X [1930], pp. 15-36), donde sólo hay que rectificar y ampliar lo relativo a los últimos días del escritor. Señalemos, como siempre en Ibn Bassām, algunas digresiones literarias, incluídas en esta biografía: Ibn Bassām, acusado de plagio de Ibn Ḥayyān (pp. 11-12);

Mutanabbī, nunca superado por los poetas andaluces (pp. 14-15); sobre Ibn Šuhayd (pp. 17-19); sobre la erudición y literatura de los eslavos (p. 22); sobre *badīha* e *irtiŷāl* (pp. 23-30). Anotemos, por último, importantes extractos históricos de Ibn Ḥayyān incorporados a la misma biografía: sobre la muerte de Garci Fernández de Castilla (pp. 30-31); sobre la conjura contra Muẓaffar y la ejecución de Abū Marwān al-Ŷazīrī (pp. 31-36), y, sobre todo, un largo pasaje sobre Almanzor y su hijo Muẓaffar (pp. 39-66). Este último trozo, que ha de pertenecer a la *Historia de los ʿĀmiríes* por Ibn Ḥayyān (cf. en AL-ANDALUS, vol. XI [1946], p. 407), ha sido ya explotado por E. Lévi-Provençal en el vol. I de su *Histoire de l'Espagne musulmane*.

2 (pp. 67-92). Abū-l-Faḍl Muḥammad ben ʿAbd al-Wāḥid al-Bagdādī al-Dārimī. Sus aventuras por India, Siria, Egipto, Ifrīqiya y el Levante español antes de llegar a la corte de Ma'mūn de Toledo. Largos extractos de sus poemas eróticos, descriptivos, panegíricos, *ijwāniyyāt*, etc. Alusión al *amor ʿuḏrī* en la p. 78.

3 (pp. 93-96). Sulaymān ben Muḥammad al-Ṣiqillī. Pequeños trozos poéticos, con algunas digresiones, entre ellas una sobre el tema del espejo en poesía.

4 (pp. 96-97). Abū-l-Futūḥ Ṯābit ben Muḥammad al-Ŷurŷānī. Breve noticia sobre sus múltiples conocimientos y sus estancias con Muŷāhid de Denia, los Ḥammūdíes y Bādís de Granada.

5 (pp. 98-132). ʿAbd al-ʿAzīz b. Muḥammad al-Sūsī, huésped de Ma'mūn de Toledo. Ibn Bassām no conoce de él más que una qaṣīda recitada en el famoso *ʿiḏār* del nieto de Ma'mūn. Esta biografía es, pues, nada más que una digresión — pero preciosa — sobre los Banū Ḏī-l-Nūn toledanos: descripción del *ʿiḏār ma'mūnī*, según Ibn Ḥayyān, que la tenía de Ibn Ŷābir, asistente a la solemnidad (pintura, tal vez única en muchos aspectos, de una fiesta andaluza y del palacio de un rey de taifas, que me propongo estudiar por separado); balance literario, poco halagüeño, de dicha fiesta; comienzos de los Banū Ḏī-l-Nūn, según Ibn Ḥayyān, y luego preciosas adiciones de Ibn Bassām: la manía constructora y la incapacidad política de Ma'mūn; final de al-Qādir, el nieto de Ma'mūn (complemento de las noticias en la partes 2ª y 3ª de la misma *Ḏajīra*); preliminares de la toma de Toledo por Alfonso VI; asesinato del alfaquí Abū Bakr b. al-Ḥadīdī; Mutawakkil de Badajoz en Toledo; vuelta de al-Qādir a

Toledo; Toledo ganado por Alfonso VI. Este texto de Ibn Bassām fué ya utilizado por Lévi-Provençal y Menéndez Pidal en sendas monografías sobre la conquista de Toledo (apud *Hespéris*, XII [1931], pp. 33-49, e *Historia y epopeya*, Madrid 1934, pp. 235-262, respectivamente). Un estudio sobre *El conde mozárabe Sisnando Davídiz y la política de Alfonso VI con los Taifas*, basado en dicho pasaje y escrito en colaboración por don Ramón Menéndez Pidal y el autor de esta reseña, aparece en este mismo fascículo de AL-ANDALUS.

6 (pp. 133-191). Abū ʿAbd Allāh Muḥammad b. Šaraf. Preciosa monografía sobre este famoso escritor qayrawānī pasado a España cuando la destrucción de su ciudad por las tribus árabes. Comprende: una curiosa semblanza biobibliográfica (comparación con Ibn Rašīq; imitación de Qasṭallī; con Ma'mūn; cómo huye de Muʿtaḍid ben ʿAbbād; obras); sus relaciones interesadas con los reyes de Taifas («Halágalos mientras estés en sus casas; tenlos contentos mientras estés en sus tierras»); sus relaciones desde lejos con Muʿtaḍid («No me cogerás en tu jaula»), y cómo le dedicó sus *Abkār al-aṭkār*, antes dedicado a Bādis de Granada; elogios en prosa; vejámenes en prosa; epístolas a Muẓaffar de Badajoz; texto de dos maqāmas: la «de los poetas» y otra breve, de asunto obsceno, interesantísima para el estudio de este absurdo ramo de la literatura árabe; poemas amatorios, panegíricos, descriptivos y las famosas elegías qayrawānīes. El haber sido acogido en Córdoba por el visir de los Banū Ŷahwar, Ibn al-Saqqā', da a Ibn Bassām ocasión de incluir un magnífico fragmento de Ibn Ḥayyān sobre el encumbramiento, gobierno y muerte de este personaje. — Recordemos que de la famosa «maqāma de los poetas» (ms. en Esc., cat. Derenbourg, 536 [3]) hay varias ediciones: Ḥasan Ḥusnī ʿAbd al-Wahhāb, *al-Moktabas*, VI, 5-6; Kurd ʿAlī, *Rasā'il al-bulagā'*, Cairo 1913; al-Jāniŷī, Cairo 1926. Había ya también varias selecciones de versos de Ibn Šaraf, por ejemplo, en Abū-l-Barakāt ʿAbd al-ʿAzīz al-Maymanī, *al-Nutaf min šiʿray Ibn Rašīq wa-bn Šaraf*, Cairo 1343, pp. 91-115.

7 (pp. 192-219). Abū-l-Ḥasan ʿAlī b. ʿAbd al-Ganī al-kafīf al-Ḥuṣrī. Trozos en prosa (entre los que descuella su divertida polémica con el gramático Ibn al-Ṭarāwa) y en verso: juegos de palabras, panegíricos, epigramas, elegías, elogios de amigos. A pesar de su lengua viperina, se lo disputaban los Reyes de Taifas, y, una vez des-

tronados éstos, pasó a Tánger, donde escribió en una prosa rimada que Ibn Bassām estima impublicable. En Tánger fué donde tuvo la desvergüenza de pedir un regalo a Muᶜtamid de Sevilla, cuando éste iba desterrado, y para colmo con unos versos viejos. — Hay una importante digresión de Ibn Bassām sobre cómo Muqtadir de Zaragoza ganó Denia a ᶜAlī ben Muŷāhid.

8 (pp. 219-231). Abū-l-Ḥasan ᶜAbd al-Karīm b. Faḍḍāl al-Qayrawānī al-Ḥulwānī. Extractos poéticos.

Sobre los defectos de este volumen podríamos repetir, tal vez agravados, los reproches que hicimos al tomo anteriormente aparecido, si bien en éste cabría la disculpa de haberse utilizado un manuscrito único y poco correcto. Tenemos noticias de que en los volúmenes posteriores se aspirará a lograr un texto más perfecto, volviendo en cierto modo al proyecto primitivo de la edición, que suponía alguna intervención del orientalismo europeo. En todo caso, cabría aducir nuestro proverbio de que «lo mejor es enemigo de lo bueno». Con todas sus imperfecciones, esta publicación es preciosa y nos obliga a gratitud. Más vale que la *Ḏajīra* pueda ser utilizada por todos, aunque sea con defectos, que no que siga durmiendo en los códices en espera de un editor perfecto, quién sabe si inencontrable. — *Emilio García Gómez.*

## ARTE Y ARQUEOLOGÍA

Nykl, A. R., *Arabic inscriptions in Portugal.* (Publicado en *Ars Islamica*, vols. XI-XII [1946], pp. 167-183, con 25 figuras.)

El año 1940 se ocupó el señor Nykl, en esta Revista, de *Algunas inscripciones árabes de Portugal*, como anticipo de un amplio estudio sobre epigrafía arábigoportuguesa que proyectaba, y para el cual había acopiado, durante su estancia en el país luso, todo el material necesario. Al año siguiente dió a la luz sus *Inscrições árabes existentes no Museu Arqueológico do Carmo*, un segundo trabajo parcial que apareció en el vol. V de *Trab. da Assoc. dos Arquéol. Port.* Y ahora nos llega esta nueva publicación en la que vemos hecho realidad el anunciado proyecto.

Ha recogido en ella el señor Nykl veintiséis restos epigráficos, de los cuales los inéditos — tres o cuatro epitafios sin valor histórico — representan una exigua minoría, y los más son ya conocidos a través de antiguas lecturas poco aceptables, o de versiones hechas y divulgadas por el autor con anterioridad a este estudio de conjunto. Mas ello no constituye obstáculo para que el trabajo sea, ante todo, el más completo *corpus* de inscripciones arábigoportuguesas formado hasta el día, y una buena síntesis de cuanto se ha escrito sobre las mismas en tiempos pasados, por lo que resulta útil en ambos sentidos. Y esta utilidad sería mayor si el señor Nykl, en lugar de agrupar las inscripciones con arreglo a sus actuales emplazamientos — norma felizmente en desuso —, lo hubiera hecho según sus puntos de origen, que es lo verdaderamente práctico, y si hubiese reemplazado las figuras 9, 14 y 18 por otras fotografías de mayor tamaño y calidad, pues tales figuras, además de ser impropias de esta clase de trabajos, desdicen de los otros documentos gráficos, francamente buenos, que ilustran el estudio.

En cuanto a las lecturas del señor Nykl, por lo general son aceptables. Disiento del autor, principalmente, en lo que sigue:

*Epitafio del año 486 h. (Museu do Carmo):* Leo [ليلة الث][لاثاء] en lugar de [ليلة الب][در]. El signo mutilado que sigue a la traza cúfica ـ es el nexo لا, grafiado de modo idéntico a como aparece en la palabra الاسلام de la misma inscripción, y no la letra د o ذ. La data resultante es, pues, *«vela del martes a mediados de dū-l-qaʿda del año 486 h.»* = noche del 5 al 6 de diciembre 1093 J. C.

*Epitafio nº 4 de Evora:* En su primera línea adivino, mejor que leo, un verso en metro *kāmil*, que dice así:

يا زائرين ٱستغفروا لأخيكمُ ✲ وترحّموا وتذكّروا هذا المصيرْ

*¡Oh visitantes! Implorad el perdón para vuestro hermano, tened compasión y acordaos de este sitio al que habéis de venir a parar.*

Y creo que aquí está la clave para descifrar, directamente sobre la estela, las otras dos líneas, hoy incomprensibles, de este epitafio anónimo. — *M. Ocaña Jiménez.*

Gómez-Moreno, Manuel, *El panteón real de las Huelgas de Burgos*, Consejo Superior de Investigaciones científicas, Instituto Diego Velázquez, Madrid 1946, 114 pp. y CXLIII láminas, en 4°.

Desde dos puntos de vista es capital la importancia de esta monografía publicada recientemente por el señor Gómez-Moreno: histórico el uno, artístico el otro. Con ella se da cuenta precisa y detallada de la exploración de 37 sepulcros del monasterio cisterciense de Santa María la Real de las Huelgas, de Burgos. Yacen en ellos los restos mortales de los fundadores, Alfonso VIII y su mujer doña Leonor de Inglaterra, con sus hijos, reyes también algunos, nietos, infantes, nobles, monjas, y buena parte de la descendencia directa de Alfonso el Sabio. Faltos de epígrafes los sepulcros, las atribuciones tradicionales de sus ocupantes no eran todas exactas. El señor Gómez-Moreno ha logrado asignar nombres indudables a la mayoría. Se trata, pues, de los despojos de algunos de los actores más destacados de la Historia de España desde fines del siglo XII al XIV. El autor evoca en unos párrafos últimos, agudos y personales, como suyos, los rasgos más destacados de esos personajes, en relación con nuestra Historia. Cierra así el estudio, fundamentalmente técnico, como más adelante se detalla, una nota emotiva y evocadora de todo lo que esos restos fúnebres representan. Aún hay una página final de dedicación, en la que se piden plegarias en solicitud de una era de paz, que parece bien remota, a las monjas del gran monasterio burgalés, sucesoras a través de los siglos de las que casi sin interrupción han rezado junto a los despojos reales desde la época de Alfonso VIII.

Si la vida de casi todos los grandes personajes del noble cementerio fué bastante accidentada, no lograron tampoco en sus sepulcros el reposo debido. Un indiscreto obispo de Osma, en 1587, quiso contemplar los restos mortales de Alfonso VIII y se permitió quitar de ellos una sortija. Remitida a Felipe II, este monarca, tras una admonición ejemplar, obligó a la restitución. Fueron principalmente los soldados de Napoleón los que (además de sus no escasas culpas por éstas y otras bárbaras depredaciones, cargan en la tradición popular con bastantes posteriores, más vergonzosas aún por ser obra de españoles en tiempos de paz), abrieron los sepulcros y profanaron su contenido en 1811, tras la busca de tesoros. Cuando el paso del Emperador por

Burgos, esqueletos y mortajas cubrían el suelo del templo [1]. Más tarde siguieron otros registros y expoliaciones, en el siglo XIX. Los restos mortales de 36 sepulcros aparecieron recientemente, al realizar la exploración que ha dado motivo al libro reseñado, en el desorden más espantoso. Tan sólo se salvó el sarcófago de don Fernando de la Cerda, primogénito de Alfonso el Sabio, por tener otro delante, y en él aparecieron, además de las telas que forraban el ataúd de madera y las ropas que le sirvieron de mortaja, que más o menos destrozadas se encontraron también en varios de los restantes, algunas preseas, sustraídas de éstos.

Tras la descripción detallada del resultado de la exploración de los sepulcros, el autor pasa a estudiar la rica colección de tejidos empleados en forros de cajas, vestidos y cojines. Clasifícalos en: tejidos ricos (serie clásica árabe; serie mudéjar; serie de sargas; serie oriental), y otros tejidos (telas listadas, telas lisas, cendales, cintas y orfreses o galones), para terminar con los bordados y preseas. El análisis es minucioso, hecho pieza por pieza, y relacionándolas con las de ajuares fúnebres coetáneos y de antes conocidos: el del arzobispo de Compostela, Bernardo († 1240); el del toledano Rodrigo Jiménez de Rada († 1247); el del infante don Felipe († 1274) y su esposa, en Villasirga; y el del obispo de Urgel, Pedro de Urg († 1293), en el museo de Barcelona, y algún otro [2]. «Entre todos, se constituye un tesoro de productos industriales del siglo XIII, con algo de sus inmediatos, sin rival, y que levanta la producción española por encima de todo lo occidental en ciertos ramos, acaso».

Es novedad grande y de importancia el estudio técnico que se hace en esta monografía de tejidos y bordados, fundamental para ir indagando procedencias y talleres.

Los hilos a lo largo de los tejidos forman la urdimbre; los que determinan el ancho, la trama. «Si ésta, al pasar a través de la urdim-

1 *Mémoires du comte Miot de Melito*, t. III, p. 22.

2 El señor Gómez-Moreno alude a los tejidos encontrados en la urna sepulcral del infante don Alfonso († 1291), hijo de Sancho IV, hoy en el museo Arqueológico de Valladolid. Véase sobre ellos: *Una urna sepulcral y unos tejidos del Museo Arqueológico de Valladolid*, por Saturnino Rivera Manescau, apud *Memorias de los Museos Arqueológicos provinciales*, 1944, vol. V (Extractos) [Madrid 1945], pp. 150-156.

bre, liga con ella repitiendo el número de pasadas alternativamente, se obtiene el lienzo; si la repetición no se da sino de tres en tres o más pasadas, prodúcese la sarga». El lienzo se llama punto de tapiz, «si es hecho a mano, y tafetán cuando se elabora en telar con sedas». Los tejidos encontrados en las Huelgas son de seda, pero algunos tienen, por economía, urdimbre de lino, cáñamo o lana.

Los brocados del siglo XII, baldaquíes magníficos de importación oriental, que se encuentran en relicarios de iglesias, faltan entre los ejemplares burgaleses, lo mismo que las sederías nazaríes de Granada. Pero abundan los que muestran la evolución entre unos y otras, casi desconocida hasta ahora, lo que acrecienta la importancia de la colección, exponente de las iniciativas artísticas de los tejedores hispánicos desde Alfonso VIII hasta Alfonso X. Hay ejemplares de tafetanes exquisitos, que sirven de enlace con las manufacturas de Bagdad, y con localizaciones de oro, como los baldaquíes. Pero en lugar de las composiciones a gran tamaño de los de Oriente, a base generalmente de círculos, y con representaciones de animales, éstos de las Huelgas tienen campos muy reducidos y temas sencillos.

Todos los tejidos clasificados entre los árabes clásicos, excepto uno, afirma el autor, proceden seguramente de la Andalucía musulmana, sin que por ahora sea posible localizar con fijeza dónde radicaban sus talleres.

Frente a éstos de tradición oriental, se reconocen otros dos talleres, con ciertos avances sobre ellos, morisco uno, cristiano el otro, con técnica parecida, pero con distinto arte, sin contacto tampoco con los tejidos nazaríes. Buscan ambos soluciones de labor monócroma, o bien a dos colores y con oro. Respecto a técnica, son tafetanes cortos, combinados con otros largos.

Las ropas están mal hechas, sin primores ni adornos; casi todas las de varón son telas a listas horizontales. Pero el corte acredita elegancia y originalidad.

En suma, la exploración de los sepulcros burgaleses ha revelado una fase — hasta ahora casi totalmente incógnita — de extraordinaria perfección y belleza, del arte de los tejidos y bordados hispanomusulmanes y mudéjares, correspondiente al siglo XIII y a los comienzos del XIV. Tan sólo contemplando la copiosa serie extraída de los sepulcros, que pronto parece quedará expuesta en el mismo Monas-

terio, puede formarse idea de su perfección, de la insuperable armonía de color de casi todos, y del admirable sentido decorativo del dibujo de muchos. Del estudio del señor Gómez-Moreno, que tan sólo él podía acometer y realizar con éxito, huelga, por innecesario, todo elogio. Resta desear que lo complete en la misma forma con la descripción y análisis de los tejidos, creo que contemporáneos de los burgaleses, encontrados recientemente en varios sepulcros de la catedral de Tarragona — inéditos, al parecer —, y con los de otros que se han hallado con posterioridad en algunos de la de Toledo, de los que refieren maravillas. Ya que hoy se altera la paz de los sepulcros de hace siglos, confirmando el popular verso del poeta romántico, que este levantar tapas de sarcófagos medievales sirva, como en el caso de las Huelgas, a la mayor gloria de nuestro arte de la edad media, y permita a las gentes de esta generación y de las venideras disfrutar del goce que supone la contemplación de estos bellos restos de las viejas industrias artísticas españolas [1]. — *L. T. B.*

*N. de la R.* — Por falta de espacio nos vemos obligados a dejar para el fascículo inmediato la reseña de algunos libros importantes, entre ellos los siguientes: Gustave E. von Grunebaum, *Medieval Islam. A Study in Cultural Orientation* (Chicago 1946), y A. R. Nykl, *Hispano-Arabic Poetry and its relations with the old Provençal Troubadours* (Baltimore 1946).

[1] Con posterioridad al libro reseñado, el señor Gómez-Moreno ha publicado en la revista *Arbor*, del Consejo Superior de Investigaciones Científicas, nº 21, mayo-junio 1947, pp. 397-434, un artículo ilustrado y titulado *Historia y arte en el panteón de las Huelgas de Burgos*, enfocado desde otro punto de vista, «más narrativo en una parte y sintético en otra, resultando, por consiguiente, diverso en absoluto, salvo los dos apartados finales, que se copian a la letra».

# NOTICIAS

Durante los meses de abril y mayo de este año los profesores don Emilio García Gómez, Director de esta Revista y Vicedirector de la Escuela de Estudios Árabes de Madrid, y don Alfonso Gámir Sandoval, Secretario de la Escuela de Estudios Árabes de Granada, han realizado un viaje de estudios y de aproximación cultural por los países del Oriente Medio, en el que han recorrido Egipto, Transjordania, 'Irāq, Siria y Líbano, poniéndose en contacto con los más importantes centros y las más destacadas personalidades científicas de cada país, a todos los cuales deben atenciones inolvidables, que les obligan a perdurable gratitud.

Las beneficiosas consecuencias de este viaje para las relaciones científicas entre los países árabes y el nuestro se harán notar, incluso en las páginas de nuestra revista.

Los citados profesores, aparte otras intervenciones de menor relieve, han disertado en El Cairo: el señor Gámir Sandoval, el día 29 de abril, en inglés, en la Société Royale de Géographie d'Égypte, bajo el patrocinio de la Facultad de Letras de la Universidad Fu'ād I, sobre *La Alhambra de Granada* (con proyecciones); y el señor García Gómez, el mismo día, en francés, en el círculo de estudios *Dār al-Salām*, sobre *El estado actual de los estudios árabes en España*, y, el día 30 de abril, en francés, en la Société Royale de Géographie d'Égypte, bajo el patrocinio de la Facultad de Letras de la Universidad Fu'ād I, sobre *Algunos problemas estéticos de la poesía árabe.*

* * *

El día 13 de abril de 1947, el R. P. Luciano Rubio Calzón, O. S. A., bibliotecario del Real Monasterio de El Escorial, se graduó de Doctor en Filosofía y Letras, Sección de Filología Semítica, con una tesis titulada *Traducción, introducción y comentario de la obra filosófica de Ibn Jaldūn: "Principios de Religión"*, que mereció del Tribunal examinador la calificación de Sobresaliente.

* * *

La Facultad de Derecho de la Universidad de Madrid organizó durante la segunda quincena del mes de abril de 1947 un curso de conferencias sobre cultura y derecho musulmán, en el que disertaron los señores don Vicente Gay, don Leopoldo Palacios, don José Díaz de Villegas, don Juan Francisco Marina Encabo, don José Cordero de Torres, don Angel González Palencia, don Emilio de Viguera Franco, don Manuel de la Plaza y el decano de la Facultad, don Eloy Montero Gutiérrez. Las lecciones, que versaron sobre variados temas jurídicos y literarios referentes a Marruecos y a otros países árabes, fueron seguidas por un nutrido y selecto auditorio y serán publicadas en un próximo número especial de la Revista de la Facultad de Derecho.

# ŠĀḌILĪES Y ALUMBRADOS[1]

## PARTE CUARTA

## [LA ORACIÓN Y SUS EFECTOS MÍSTICOS SEGÚN EL IDEARIO ŠĀḌILĪ][2]

### [MATERIALES PREPARATORIOS][3]

### [1. LA ORACIÓN Y SUS MÉTODOS]

*Análisis del tratado sobre la oración titulado «Llave de la salvación y lámpara de las almas», del místico de la escuela* šāḏilī, *Aḥmad ibn ʿAṭāʾ Allāh de Alejandría*[4].

*Exordio.*

El recuerdo de Dios es la llave de la salvación y la lámpara de los espíritus, por la gracia de Dios generoso y benigno. Es también el fundamento del camino ascético-místico y el punto de apoyo de los contemplativos. Jamás vi que alguien hubiese compuesto algún

1 [Cf. Al-Andalus, IX [1944], 321-345; X [1945], 1-52 y 255-284; XI [1946], 1-67 y 263-274; XII [1947], 1-25. Sobre el plan general de la obra, véase, aparte el prólogo, XI [1946], 2-4 y 66-67.]

2 [Este título, como los demás incluídos entre paréntesis cuadrados, no es del autor, pero cf. Al-Andalus, XI [1946], p. 4.]

3 [Recordamos lo dicho en Al-Andalus, XII [1947], p. 1, nota 2.]

4 كتاب مفتاح الفلاح ومصباح الارواح للشيخ احمد بن عطاء الله السكندرى.

libro sobre esta materia, ni completo y suficiente, ni tampoco siquiera resumido y abreviado. Esto, juntamente con la indicación de un hermano santo, amigo de recibir avisos espirituales, es lo que me ha movido a improvisar este libro en el cual he recogido lo que del tema me ha sido fácil [90]. Lo he distribuído en dos partes, precedidas de un prólogo y divididas en capítulos y artículos.

*Prólogo. De la ciencia del recuerdo de Dios y su explicación.*

El recuerdo de Dios *[ḏikr]* consiste en liberarse de la negligencia y del olvido por medio de la constante presencia de Dios en el corazón. Dícese también que consiste en reiterar la mención del nombre de Dios, así con el corazón como con la lengua. Este recuerdo continuo de Dios puede tener por objeto a Dios mismo o a uno cualquiera de sus atributos o de sus decretos o de sus operaciones. También puede consistir en la meditación discursiva de cualquiera de estos objetos, inferidos por el razonamiento. Asimismo consiste a veces en una plegaria o súplica, o en el recuerdo de la vida de los enviados y profetas de Dios o de alguno de los santos, amigos de Dios, que con Él vivieron en relación íntima o de algún modo se acercaron a Él. Puede, finalmente, consistir también en cualquier otra operación, verbigracia, lecturas, jaculatorias, poesías, cánticos, conversaciones, relatos, etc. El teólogo que trata de los dogmas puede ejercitar, pues, el recuerdo de Dios lo mismo que el canonista y el profesor, el abogado y el orador homilético, tanto como el que *ex professo* medita sobre la majestad de Dios y su poder a través de los maravillosos signos del cielo y de la tierra, o como aquel que se limita, sin meditar, a obede-

Edic. Cairo, al margen del كتاب لطائف المنن de Ša'rānī (edic. Cairo 1321 héjira), t. II, pp. 89-234. — Los números entre corchetes [ ] intercalados en el análisis corresponden a las páginas del texto árabe. — [Ignoramos si en la redacción definitiva de la obra figuraría íntegro este análisis. Una nota autógrafa del autor dice: «La oración y sus clases (Ibn ʿAṭā' Allāh, *Miftāḥ*, 2-7; 21-24). Efectos o frutos de la oración vocal y mental *(Ibidem,* 7-19; 38-40). Grados de la oración: Oraciones de plegaria, coloquio, penitencia, soledad y quietud *(Ibidem,* 43-57). Análisis psicológico de la oración mental *(Ibidem,* 58-63)».]

cer sumiso a Dios cumpliendo sus preceptos y evitando sus prohibiciones.

El recuerdo de Dios, según esto, puede hacerse, unas veces, con la lengua; otras, con el corazón; otras, con los miembros del cuerpo. Cabe asimismo que se haga públicamente y en voz alta. Pero sólo aquel que junte a la vez estos dos ejercicios [91] será el que con toda perfección podrá decirse que tiene el recuerdo de Dios, pues si tan sólo es vocal, es decir, de palabra, sin la presencia de Dios en el corazón, será un recuerdo meramente exterior y aparente. Tiene éste, sin embargo, su mérito, que es grande, como lo atestiguan los versículos del Alcorán y las tradiciones del Profeta.

Divídese también en condicionado por el lugar y el tiempo y absoluto o libre. Es, por ejemplo, condicionado el recuerdo de Dios que va implícito en la oración litúrgica de precepto, en la peregrinación a la Meca, en las oraciones de devoción que se recitan al acostarse, al despertar, antes de comer, al ponerse en camino, etc. Es absoluto o libre el que no está sujeto, como los anteriores, a condiciones fijas de lugar, tiempo y situación.

Hay también otras clases de recuerdo de Dios, a saber:

1ª Oración laudatoria o de alabanza a Dios, como se da, por ejemplo, en cada una de las siguientes jaculatorias: «¡Gloria a Dios!»; «¡Loado sea Dios!»; «¡No hay más dios que Dios!»; «¡Cuán grande es Dios!»; «¡No hay poder ni fuerza sino en Dios el excelso y el grande!».

2ª Oración deprecatoria, que consiste en una súplica o petición, como, por ejemplo: «¡Oh Señor nuestro!, no nos castigues, si te hemos olvidado u ofendido», o bien que lleva implícito un coloquio. Este ejercicio es mucho más eficaz para impresionar al corazón del principiante, que no la simple oración deprecatoria sin coloquio, pues el que conversa con otro siente vivamente que su corazón está cerca de aquel con quien conversa y este sentimiento de proximidad hace profundo efecto en el corazón revistiéndolo de temor reverencial.

3ª Oración de presencia, acompañada o no de súplica o petición de un bien temporal o eterno. Ejemplos de esta oración son, verbigracia, los siguientes: «Dios está conmigo»; «Dios me mira»; «Dios me ve». En estas frases, en efecto, late una cuidadosa vigilancia del

alma para guardar la pureza del corazón, pues el recuerdo de Dios ayuda como medio para fortalecer en él la presencia de Dios, y por tanto guardarle las atenciones que se le deben, evitando todo descuido o negligencia en su servicio, defendiéndose de los asaltos del demonio y poniendo vigilante atención en la práctica de las obras de piedad.

*Artículo.*

No hay oración que no tenga su fruto o efecto [92] propio. Sea cualquiera la oración en que te ocupes, ella te dará lo que sobre sí tiene, pues la oración, hecha con la disposición debida, es la que llama a la gracia divina, si bien ésta será siempre análoga o proporcionada a la naturaleza del recuerdo de Dios que a la oración acompañe. Dice el maestro al-Gazālī: El recuerdo de Dios es una cosa espiritual que progresivamente acrece el dominio de Dios sobre el corazón, a medida que se desvanece y oculta la conciencia de la memoria misma. Y añade: Pero tiene tres cortezas o envolturas, unas más próximas que otras a la médula, que está detrás de todas tres. Las cortezas no tienen otra virtud que la de ser medio o camino para llegar a la médula.

La corteza más exterior es la oración o recuerdo exclusivamente vocal; pero que no cese la lengua de ayudar con su repetición el recuerdo, esforzándose a la vez en mantener la presencia de la atención en el corazón, pues éste necesita andar acorde con la lengua, y estar presente al recuerdo vocal, ya que si lo abandona, andará vagando libre el corazón por los valles de los vanos pensamientos, hasta que de nuevo vuelva a la compañía de la lengua; entonces, la luz del corazón consumirá con su fuego las pasiones y deseos satánicos y se adueñará de la memoria; que al llegar a este punto la oración vocal se vaya debilitando, y todos los miembros y rincones del cuerpo se llenarán de las luces divinas, el corazón se purgará de todo lo que no es Dios, y las sugestiones de Satán cesarán, al no encontrar éste lugar en que habitar dentro del recinto del corazón, que se habrá convertido ya en morada de las inspiraciones divinas y terso espejo para reflejar las ilustraciones e intuiciones de Dios, porque cuando el recuerdo de

Éste llega hasta el corazón y desde él se propaga por todos los miembros, ya cada órgano corpóreo recuerda a Dios en la medida que su naturaleza lo permite. Dijo al-Ŷurayrī [1]: «Era de nuestros compañeros un hombre que decía con mucha frecuencia esta sola jaculatoria: 'Dios, Dios'. Cierto día le cayó sobre la cabeza un tronco de palmera, que se la partió, y la sangre al caer iba escribiendo sobre la tierra 'Dios, Dios'».

*Artículo*

[93] El recuerdo de Dios es un fuego que, cuando entra en una habitación, dice: «Yo y nadie más que yo...» Si en aquella habitación encuentra leña, la quema y convierte en fuego. Si en ella hay oscuridad, la ilumina. Si en ella hay luz, la multiplica. El recuerdo de Dios elimina del cuerpo los elementos superfluos que provienen del exceso de la comida y de los manjares ilícitos... Y al consumirse por su fuego esas partículas malas, dejando tan sólo las buenas, escúchase, como si saliese de cada partícula quemada, una oración que recuerda a Dios, cual si se soplase en una trompeta. Esta oración sonora sobreviene primero en el círculo de la cabeza, en la cual sientes el sonido ese como de la trompeta y del tambor. La oración es un rey, que, cuando se hospeda en algún lugar, va precedido de sus trompetas y atabales. Y esto es así, porque la oración, siendo el recuerdo de Dios, es lo contrario de cuanto no es Él. Por eso, al ocupar un lugar, lo ocupa desalojando, por eliminación, a lo que le es contrario, lo mismo que observas sucede con el agua y el fuego, que no pueden juntarse simultáneamente. Después de esos sonidos primeros, oyes otros sonidos de diferentes especies, como el murmullo del agua, el ruido del viento, el crepitar del fuego cuando flamea, el ruido del molino, el golpe del caballo que trota, el susurro de las hojas de los árboles cuando la brisa sopla. Y es que el hombre es un compuesto de todas las sustancias nobles y viles: del polvo y del agua, del fuego y del aire, de la tierra y del cielo y de cuanto entre ambos

[1] Místico contemplativo, apellidado Abū Muḥammad, que floreció en Bagdad durante el siglo X de J. C.

existe. Esos sonidos, pues, nacen cada uno de cada una de esas sustancias que integran al hombre como elementos y principios, y vienen a ser como jaculatorias con que alaban a Dios, cada cual en su lengua.

Este es uno de los efectos de la oración vocal, debido a la intensidad [94] de la absorción del alma en el recuerdo de Dios. A veces llega el siervo a tal estado, que, si cesa de recitar su oración vocal, el corazón le late en el pecho, como se agita el niño en el vientre de su madre, pidiendo que la oración se reanude. Y así, dicen que el corazón es cual Jesús, el hijo de María, y que la oración es su leche, y cuando el corazón crece y se hace fuerte, suben de él hacia Dios gemidos, voces y gritos de necesidad, con que expresa sus ansias de oración y sus deseos de recordar a Dios.

La oración mental es como el gemido de la palmera, que ni tiene un sonido alto y discorde, ni tampoco muy bajo y apagado. Cuando el objeto del recuerdo, Dios, se adueña por completo del corazón hasta el punto de borrar en él la conciencia misma del acto del recuerdo, ya el sujeto no se da cuenta de la existencia de su recuerdo ni de su propio corazón. Si en tal estado presta atención al hecho de recordar o a su corazón, ese retorno a la conciencia será un velo que le ocultará a Dios, una preocupación que le distraerá. Aquel estado es el éxtasis inconsciente, el cual consiste en que el hombre pierda la conciencia de sí mismo, de modo que no sienta ninguno de sus miembros externos, ni tampoco ninguna de las cosas exteriores a él, ni siquiera los accidentes o fenómenos de su interior, sino que, por el contrario, esté ausente de todo eso, porque, primero, se ha marchado hacia Dios y, después, se ha perdido en Él. Y si en tal estado le viene la idea de que con el éxtasis ha perdido por completo la conciencia de sí, es que su éxtasis es todavía turbio e impuro, pues la perfección está en perder la conciencia por el éxtasis y en no darse cuenta de que la conciencia se ha perdido... Esta inconsciencia es el principio del camino, porque es la marcha hacia Dios. Únicamente después será cuando Dios la guiará, como ya lo dijo el Profeta: «Yo marcho hacia mi Señor y Él me guiará».

Esta absorción extática, pocas veces [95] es estable y duradera; pero cuando dura y se hace habitual y se arraiga en el alma como una forma connatural y estable, elévase por su medio el alma hasta el mundo supremo y en él contempla al Ser real y purísimo y se le

imprime la fiel imagen del reino celestial y se le ilustra con las luces de la Santa Divinidad. Lo primero que se le representa de ese mundo supremo son las sustancias angélicas y los espíritus de los profetas y de los santos, bajo hermosas figuras, por cuyo medio se le infunde el conocimiento de algunas verdades espirituales. Esto acaece sólo en los comienzos, hasta tanto que el alma se eleva por encima del grado ese de las imágenes y es capaz de contemplar por sí misma a Dios en toda cosa [1].

Y éste es el fruto puro y sin mezcla de la oración mental o recuerdo de Dios. Su principio es, pues, la oración vocal; después sigue la oración mental, adquirida por esfuerzo; luego viene la oración mental, espontánea ya y connatural; finalmente se llega al adueñamiento del corazón por el objeto del recuerdo, que es Dios, borrándose la conciencia del acto mismo del recuerdo...

El síntoma infalible de que el recuerdo de Dios ha llegado ya a lo íntimo del alma consiste, pues, en que el sujeto pierda la conciencia del recuerdo y de lo recordado, cayendo en el éxtasis y en la absorción.

Otro de sus síntomas es éste: que, cuando tú dejes la oración mental, la oración mental, es decir, el recuerdo de Dios, no te deje, porque ya el éxtasis vuela de ti, para despertarte y hacer que vuelvas al estado consciente.

Otro síntoma es la ligadura de tu cabeza y de todos tus miembros por el recuerdo de Dios. Vienes entonces a estar como atado con cadenas y grillos.

[1] Cf. San Juan de la Cruz, *Subida*, II, XI, 1: «Acerca de todos los cuales [sentidos externos] pueden y suelen nacer a las espirituales representaciones y objetos sobrenaturales. Porque acerca de la vista se les suelen representar figuras y personajes de la otra vida, de algunos santos y figuras de ángeles buenos y malos, y algunas luces y resplandores extraordinarios». — *Ibidem*, 12: «Claro está que estas visiones y aprensiones sensitivas no pueden ser medio para la unión, pues que ninguna proporción tienen con Dios». — *Ibidem*, 9: «En las cuales mercedes, si todavía el alma fuere fiel y retirada, no parará el Señor hasta subirla de grado en grado hasta la divina unión y transformación. Porque Nuestro Señor, de tal manera va probando al alma y levantándola, que primero le da cosas muy exteriores y bajas según el sentido, conforme a su poca capacidad». — *Ibidem*, XII, 5: «Porque aunque a los principiantes son necesarias estas consideraciones y formas y modos de meditaciones..., pero ha de ser de manera que pasen por ellos y no se estén siempre en ellos, porque de esa manera nunca llegarían al término».

Otro síntoma es que, a pesar del éxtasis, los ardores del alma no se extinguen, ni sus luces se apagan. Antes bien, ves luces que se elevan y luces que descienden, y los ardores [96] en tu rededor se inflaman. Cuando el recuerdo de Dios ha llegado a lo íntimo del alma, ya, aunque la lengua calle, queda en ella el recuerdo como la punta del alfiler, o, mejor todavía, el rostro entero del místico es lengua, todo él, que menta a Dios con la luz que de él emana...

*Aviso.*

Rezar sin atención es oración, pero sólo vocal. Rezar con atención es oración mental. Perder, en la oración mental, hasta la conciencia del objeto del recuerdo, es oración extática y misteriosa, que se asienta en lo íntimo del alma.

*Artículo.*

El alimento exterior se realiza por medio del movimiento del cuerpo. El alimento interior se realiza por medio del movimiento del corazón. El alimento de lo íntimo del alma se realiza por medio de la quietud. El alimento de la inteligencia se realiza por la inconsciencia de la misma quietud, hasta que el siervo de Dios se queda en reposo con Dios y por Dios. No hay en los alimentos físicos nutrición para las almas, sino tan sólo para los fantasmas corpóreos. La nutrición del alma y del corazón está en el recuerdo de Dios por la oración...

Cuando mentas a Dios, todos cuantos seres te oyen méntanlo contigo, puesto que lo mentas con tu lengua, con tu corazón, con tu alma, con tu espíritu, con tu inteligencia y con lo íntimo de tu ser. Esto, en una sola oración. Ahora bien, cuando a Dios mentas [97] con tu lengua, méntanlo, a la vez que tu lengua, todos los seres inanimados; cuando lo mentas con tu corazón, méntanlo ya, con él, todos los reinos de la naturaleza creada por Dios; cuando lo mentas con tu alma, méntanlo con ella, los cielos astronómicos y cuantos seres en ellos habitan; cuando lo mentas con tu espíritu, méntalo contigo el escabel del

trono de Dios; cuando lo mentas con tu inteligencia, méntanlo también los ángeles que sostienen su trono, los querubines y los demás espíritus angélicos que le rodean; cuando, en fin, lo mentas con lo íntimo de tu ser, méntalo su mismo trono con todos los divinos seres que lo integran, hasta llegar a la esencia misma de Dios.

*Complemento.*

El alma es aquella sustancia vaporosa y sutil que es el sujeto de la fuerza vital, de la sensibilidad y del movimiento voluntario. El filósofo la denomina espíritu animal. Ella es el medio entre el corazón, que es el alma racional, y el cuerpo. Dicen también que a ella alude el Alcorán cuando habla del árbol del olivo, al que califica de bendito y que no es oriental ni occidental [1], para ponderar así el rango del hombre y engrandecerlo por el alma, y también porque el alma no es ni del oriente del mundo de los espíritus separados, ni del occidental mundo de los cuerpos groseros.

El alma es de tres clases: alma que arrastra al mal, alma que se reprende y alma tranquila [2].

El alma que arrastra al mal es la que inclina hacia la naturaleza corpórea, la que con imperio manda entregarse a los deleites y apetitos viles, la que atrae al corazón hacia la región inferior. Ella es la mansión del mal [98] y el manantial de que brotan los hábitos vituperables y las malvadas acciones. Ella es el alma del vulgo. Está envuelta en tinieblas, y la oración es para ella como la lámpara encendida en la habitación oscura.

El alma que se reprende es la que está alumbrada con la luz del corazón, aunque sólo en la exigua medida indispensable para despertarla del sueño de la negligencia. Una vez despierta, comienza a corregirse o a enmendar su estado, aunque vacilando entre el partido de su Señor, Dios, y el partido de su inclinación natural. Cada vez que

1 *Alcorán*, XXIV, 35.

2 Alude a tres calificativos que el *Alcorán* aplica al alma humana en los siguientes versículos, respectivamente: 1.º, النفس الامارة بالسوء (XII, 53); 2º, نفس لوامة (LXXV, 2); 3º, نفس مطمئنة (LXXXIX, 27).

de ella nace una maldad a impulso de su nativa tendencia tenebrosa, le alcanza un rayo de luz divina que le avisa, y el alma comienza entonces a reprenderse a sí misma, a arrepentirse de su pecado, a pedir perdón, a retornar a la puerta del Señor misericordioso y compasivo... Ella se ve a sí misma como si estuviese dentro de una habitación llena de toda clase de cosas repugnantes: de inmundicias, perros, cerdos, panteras y leopardos. Una voz le dice: «Esfuérzate por echarlas fuera, para que no te manches con esas suciedades ni te despedacen esas fieras». Ella se aplica con todo empeño a la oración reiterada, hasta que la oración con su imperio las domeña y expulsa... Esfuérzase, después, con asiduo celo en reunir virtudes de diversas especies, con las que, a modo de muebles, alhajar y adornar la casa de su alma, a fin de que sea aposento digno de hospedar al Rey.

Y cuando el Rey baja a hospedarse en el alma y ésta se siente ilustrada con la luz de la Verdad, que es Dios, ya el alma se convierte en «tranquila», que es aquella cuya perfecta iluminación con la luz del corazón le permite despojarse de sus vicios vituperables y revestirse de las virtudes loables [99] y enfrentarse enteramente y sin cesar con el corazón, para subir a los jardines del mundo de la santidad, purificándose de toda inmundicia, ejercitándose continuamente en la práctica de las obras buenas y esperando tranquila la presencia de la excelsa Majestad de Dios, hasta que su Señor le dirija la palabra y le diga: «¡Oh alma tranquila! Retorna a tu Señor, satisfecha y grata a mis ojos. Entra a formar parte del gremio de mis siervos. Entra a mi paraíso» [1].

*Artículo.*

En él se contienen algunas sentencias de los antiguos sobre la oración:

Dijo Ānas ibn Mālik [2]: «El recuerdo de Dios por medio de la

[1] *Alcorán,* LXXXIX, 27. — Suprimo varios artículos siguientes en que el autor aduce los textos del Alcorán y las tradiciones de Mahoma que demuestran la necesidad, utilidad y excelencia de la oración en general y de la vocal en alta voz y en común. El pasaje omitido se extiende desde la p. 99, l. 10, hasta la página 109, l. 10.

[2] Asceta del siglo I de la héjira.

oración es el síntoma de la fe, la inmunidad de la hipocresía, la fortaleza que nos defiende contra Satán y el preservativo del infierno».

Dijo Mālik ibn Dīnār [1]: «El que no se familiariza con el coloquio divino hasta perder en él la familiaridad del coloquio humano, poca es su ciencia espiritual, ciego está su corazón, inútil es su vida».

Dijo al-Ḥasan [2]: «Buscad en tres cosas la dulzura: en la oración ritual, en la oración mental y en la recitación del Alcorán. Y, si no la encontráis, tened por cierto que la puerta se os ha cerrado, pues el corazón que a Dios no conoce es el que con su recuerdo no se familiariza y en él no encuentra el descanso...»

Dijo [110] Muṭarrif ibn Abī Bakr [3]: «Jamás encuentra fastidio el amante en conversar con su amigo».

Dijo otro: «El que no sienta hastío y tristeza en el olvido de Dios, tampoco gustará el saber de la familiaridad de la oración...»

Dijo Ḥāmid al-Aswad: «Hice un viaje en compañía de Ibrāhīm al-Jawāṣ [4] y llegamos a un lugar en que había muchas serpientes. Dispuso su recua para acampar allí, sentóse y me senté. Así que la noche comenzó a enfriarse, salieron de sus nidos las serpientes y yo lancé un grito llamando al maestro. Él me dijo: 'Reza'. Recé yo, pero volvieron de nuevo las serpientes y yo volví a llamarle. Él me dijo otra vez lo mismo, y no cesé de hacer eso durante toda la noche, hasta el amanecer. Así que amaneció, levantóse y se puso en marcha en mi compañía. Cayósele entonces por debajo una enorme serpiente que llevaba enroscada, y al verla díjele: 'Pero ¿no la has sentido?' Él me respondió: 'No. Desde hace mucho tiempo, jamás pasé noche alguna mejor que ésta'».

También se ha dicho: «La oración mental es la espada de los novicios: con ella combaten a sus enemigos y con ella se defienden de los males que les amenazan, pues si la prueba está a punto de extraviar al siervo de Dios, baśta que su corazón se vacie de todo lo que no es Él, para que al instante se vea libre de todo cuanto le disguste».

Dícese también: «Cuando el recuerdo de Dios se aposenta en el corazón mediante la oración, aunque se le acerque Satán, cae por tie-

1 Místico de Basora, discípulo de Ḥasan, muerto el 128 de la héjira.
2 Famoso maestro ṣūfī de Basora, muerto el año 110 de la héjira.
3 Místico contemporáneo del anterior.
4 Famoso místico de Cufa, que floreció en el siglo II de la héjira.

rra como cae el hombre atacado de epilepsia. Júntanse entonces los demonios alrededor de él y se preguntan: '¿Qué es lo que tiene éste?' Y se responden: 'Es que la familiaridad divina le ha tocado'...»

En el Evangelio se dice: «Acuérdate de Mí cuando te irrites, y Yo me acordaré de ti cuando me irrite [111]. Conténtate con mi ayuda, pues mi ayuda te es mejor que tu propia ayuda».

Dijo Ḏū-l-Nūn al-Miṣrī [1]: «Aquel que de Dios se acuerda de verdad en la oración, fácil le es toda cosa, guárdale Dios en toda cosa y el recuerdo de Dios le compensa de toda cosa» [2].

*Artículo sobre las reglas de la oración.*

La oración tiene sus requisitos, que deben guardarse antes, en y después de ella. Unos son externos [114] y otros son internos.

Los requisitos que han de preceder, acompañar y seguir a la oración son los siguientes: penitencia o dolor de los pecados, pureza de alma mediante la disciplina ascética, aislamiento de la gente y ruptura de los lazos mundanos. El vestido ha de estar limpio y aromatizado. Pureza de intención. Sentarse en el suelo, con las piernas cruzadas, en dirección a la *qibla;* ojos cerrados; las manos puestas sobre las piernas. Recitar la fórmula «No hay otro dios, sino Allāh», repetidas veces [115] sin pensar más que en Dios y vaciando el corazón del pensamiento, el deseo y la imagen de todo lo que no es Él [117]. Acabada la oración, aguardar en silencio, en la presencia de Dios, a que Éste envíe al corazón su iluminación o inspiración súbita, fruto de la oración, tras de la cual el alma caerá en la inconsciencia de todo cuanto no es Dios, estado que también se llama *sueño.*

Todos estos requisitos claro es que atañen tan sólo al que hace la oración con propósito deliberado, pues aquel a quien Dios le ha robado ya el uso del albedrío, no tiene más que entregarse pasivamente a la inspiración que Dios le envíe de sus misterios, sin necesidad de emplear aquella fórmula completa, sino sencillamente profiriendo el

[1] Místico del siglo II de la héjira, que floreció en Egipto.

[2] Omito un artículo sobre la pureza de intención en general porque no se refiere a la oración. El pasaje suprimido se extiende desde la p. 111, l. 5, hasta la p. 113, l. 1 infra.

nombre *Allāh* o *Él*, o tan sólo una de las palabras que la integran, o bien un sonido, o letra, o exclamación, como, v. gr., *¡Ah!* Y así que la inspiración cese, ha de quedar en silencio y quietud. Ni siquiera estos últimos requisitos son necesarios para el que puede prescindir de la oración vocal, porque ha adquirido ya el grado de la oración mental.

*Frutos de la oración.*

[118] Arroja al demonio del corazón, le impide acercarse a él y lo derrota. Complace a Dios y encoleriza al demonio. Disipa las preocupaciones y tristezas y engendra en el corazón la alegría, que se manifiesta hasta en el rostro. Inspira en cada momento lo que debe hacerse. La oración constante es una de las más eficaces causas para engendrar en el alma el amor de Dios y la vigilancia atenta para servirle, practicando el bien como el esclavo que ve a su Señor con sus propios ojos. Abre la puerta de la contemplación y fertiliza el corazón lo mismo que la lluvia abundante fertiliza los campos, pues ella es el alimento del alma como el pan lo es del cuerpo. Pulimenta al corazón limpiándolo de su herrumbre, que es la negligencia y los afectos desordenados. Para el espíritu reflexivo, la oración es como la lámpara que guía en las tinieblas y dirige hacia el recto camino expulsando los pecados y los defectos... La lengua que se ocupa en orar, abstiénese, con este ejercicio, de emplearse en murmurar, en mentir y en hablar cosas inútiles y vanas. El que ora no molesta con sus palabras al contertulio, ni sus charlas le acarrearán castigo el día del juicio... [123] Los deleites que experimenta el que ora son más dulces que los que producen los manjares y bebidas más exquisitas. Hasta aquí abajo su corazón se reviste de esplendor y alegría, como en la otra vida su rostro aparecerá blanquísimo cual la luna en color y brillo, pues la oración lo eleva a los grados más altos de la perfección y lo hace llegar a las más sublimes moradas. El que ora vivirá, aunque muera; en cambio el negligente, aunque viva, está muerto. El que ora es, en medio de los que no oran, como la lámpara en la habitación tenebrosa, mientras que aquéllos son como noche oscura que no tiene aurora...

*Fórmulas que pueden usar los devotos para su oración.*

El autor enumera las jaculatorias en que entra alguno de los nombres de Dios cuyo sentido conviene más para el estado espiritual de los devotos. [122-136]. Dice que algunos opinan ser la más conveniente para todos la fórmula «No hay otro dios, sino Allāh», porque la primera parte de esta fórmula, es decir, la negativa, produce en el corazón la purgación de todo lo que no es Dios; y la segunda, la afirmativa, engendra su iluminación; o en otros términos: la primera despoja y la segunda reviste.

En la lámina o tablilla para escribir, mientras no se borra lo que en ella había sido escrito, no puede escribirse cosa alguna. El corazón es uno solo y, por tanto, de él no cabe suponer que sea sujeto a la vez de dos cosas, ni, menos, de muchas varias en número. De aquí que el corazón que esté lleno de las imágenes de las cosas sensibles, aunque mil veces diga ¡Dios!, bien poca cuenta se dará del significado de tal idea. En cambio, si está vacío de todo cuanto no es Dios, aunque una sola vez diga ¡Dios!, encontrará en sí un deleite tan intenso, que la lengua será incapaz de describirlo.

*Grados de la oración para los devotos.*

[136] El autor dice que para la elección de la fórmula más conveniente al devoto según su estado, debe seguir las indicaciones de su director espiritual. Sin embargo, quiere aquí señalar los grados que en general deben recorrer los devotos. Son los siguientes:

1° La oración de plegaria por Mahoma debe preceder a todas, porque el Profeta es el medianero entre Dios y el hombre, su guía, director y modelo, cuyas virtudes ha de imitar el principiante.

2° La oración a Dios con coloquios infunde en el corazón del novicio la certeza de estar próximo a Dios con quien conversa, y esta certeza engendra en él el temor reverencial de Dios [1].

[1] Santa Teresa dice en su *Vida* (cap. VIII): «Que no es otra cosa oración mental, a mi parecer, sino tratar de amistad estando muchas veces tratando a solas con quien sabemos nos ama». (Cf. *supra*, p. 247 = [3]).

3º La oración de arrepentimiento debe preceder a todas en el novicio que se crea reo de pecados [139]. Ha de hacerla sentado en el suelo, en actitud humilde, con la cabeza entre las rodillas y los ojos cerrados, pues esta postura contribuye a lograr el recogimiento del corazón para mejor recibir las luces de lo alto. El rezo ha de consistir en jaculatorias varias con las que busque en Dios y en el Profeta un refugio contra las asechanzas de Satán. Ha de repetirlas un número de veces que convendrá las cuente con el rosario. La mejor hora es la de la aurora; pero convendrá repetirlas entre día, hasta que logre con ellas el fruto de la iluminación, que deberá comunicar a su director espiritual.

4º La oración de los perfectos [142] ocupa ya sus corazones en todo momento y consiste, una vez purificada el alma de toda mancha, en recitar la fórmula antes dicha: «No hay otro dios, sino Allāh», con las condiciones externas e internas que se explicaron. Pero sólo conviene a los devotos que tengan sólida inteligencia y buena complexión orgánica para soportar sin flaqueza de espíritu su ejercicio, pues, si es hombre flojo y endeble de temperamento, convendrá más señalarle todavía algunas jaculatorias no más, ya que mientras quede en su alma un átomo de apetito a las cosas creadas, no podrá llegar a la oración de los perfectos. Ŷunayd exigía para ésta varias condiciones: constante ablución ritual; ayuno; silencio; soledad; rezo de la fórmula dicha; rechazar todo pensamiento que ocurra; no resistir a ninguna sugestión que Dios le infunda, tanto de bien como de mal; no pedirle ni el cielo ni la liberación del infierno. Otro método eficaz consiste en someterse a un director espiritual que elija por él lo que más le convenga, pues el novicio es como el niño sujeto a tutela.

5º Oración de soledad [144]. Es realmente una conversación del alma con Dios, sin ver a nada ni a nadie más que a Él. Su método consistirá en hacer todo lo que conduzca a lograr este resultado, es decir, a renunciar a todas las cosas creadas por Dios. La soledad exterior purga el espejo del corazón de las imágenes sensibles en él grabadas desde que vivió el devoto entregado al mundo. Esas imágenes son como tinieblas, aglomeradas unas sobre otras, que cubren y empañan el corazón como la herrumbre al espejo. Esta roña es la negligencia o tibieza, y mediante la soledad, la oración, el ayuno, la purificación ritual, el silencio, y rechazando los pensamientos que ocurran

ajenos al objeto único buscado — que es Dios —, límpiase el espejo del corazón de su roña. La soledad es como el fuelle del herrero; la oración es como el fuego, la lima y el martillo [1]. Esta soledad externa es el medio para lograr la interior, que se obtiene por la disciplina ascética, el arrepentimiento de los pecados, la enmienda de los vicios, el resarcimiento de las injusticias cometidas contra la honra y bienes del prójimo, y, en suma, purgando lo interior de toda imperfección vituperable, a la vez que refrenando el espíritu para que la mente no divague pensando en las cosas criadas, pues el pensar es lo que más perjudica a la oración de soledad e impide que el alma logre su fruto real y verdadero. A conseguir esa inhibición mental ayudará el aislamiento de las gentes, el silencio, el poco comer y la mortificación de la sed privándose de beber. Sólo cuando el alma sensitiva se haya familiarizado con la soledad, podrá entrar en la oración de este nombre. No basta aislarse de la gente; hay que evitar también el dejarse visitar, pues el aislamiento exige privarse del trato humano y no sólo de ver las personas físicamente, sino también de que el corazón y los oídos sean receptáculo de los pensamientos sugeridos por la charla del prójimo, pues de otro modo no se librará el corazón de los delirios del mundo.

Cierra, pues, tu puerta a las gentes y la puerta de tu cuarto a tu misma familia y ocúpate tan sólo en pensar en el Señor. El que se aisla, pero abre su puerta a las gentes, lo que busca es la gloria y la fama de santo, y lo que obtiene con ello es verse expulsado de la puerta de Dios, y la perdición está más cerca de ese tal, que la correa de su zapato [2]. Debe también ser el que entra en la oración de soledad hombre animoso, valiente y esforzado, de modo que no se altere, perturbe ni asuste si oye una gritería enorme de voces humanas o el estrépito de una pared que se derrumbe. Antes bien, debe permanecer quieto y tranquilo, sin cesar en la oración... Ni debe preocu-

[1] San Juan de la Cruz, *Llama*, II, 451: «Martillar y macear con las potencias como herrero».

[2] Parecida resistencia al trato social, aun para la vida apostólica, mostró San Juan de la Cruz cuando en 1582 se decidió el Provincial P. Gracián a enviar misiones a Italia y otros países católicos, aduciendo San Juan de la Cruz, entre otras razones, la principal del retiro en celda, día y noche, a que los nuevos reformadores del Carmelo estaban obligados por la Regla. Cf. Bruno, 297.

parse siquiera de su aislamiento mismo, sino que el alma debe estar ya habituada a él como lo está todo hombre a las cosas de costumbre. Sólo así es cuando entrará con provecho en la oración de soledad: cuando ya esté tranquilo, animado y a gusto en el aislamiento, exento de la necesidad del combate ascético y de la mortificación, preocupado únicamente del recuerdo de Dios y de estar a solas con Él, pues también la mortificación y el combate ascético disipan el recogimiento, que es el verdadero espíritu de la oración de soledad, puesto que el alma, preocupada en mortificarse, no puede prestar atención a las inspiraciones que Dios le infunda. Déjese, pues, el combate ascético para el aislamiento anterior a la oración de soledad, hasta tanto que el alma sensitiva se familiarice con aquél. De modo que si, entrado ya en la oración de soledad, te ves movido a practicar algún ejercicio de mortificación, como vigilia, hambre, sed, frío, calor, etc., sal de la oración y vuelve al aislamiento precursor de ésta [1]... La celda para la oración de soledad debe ser tan alta como la estatura del hombre de pie; tan ancha como la longitud del hombre postrado; en ella no ha de haber agujero ni resquicio por donde penetre la luz; debe estar lejos de todo ruido, con puerta segura y pequeña y en el interior de casa habitada, aunque será mejor que alguien duerma cerca de la puerta de la celda del retiro. Cerca de la celda habrá de estar también la letrina para las necesidades del solitario y para hacer las abluciones rituales; pero al salir para ello de la celda habrá de cerrar ojos y oídos, a fin de evitar la disipación o falta de recogimiento espiritual que produce el cambio del ambiente de la celda por el exterior [2]. La comida ha de

1 Cf. San Juan de la Cruz, *Subida*, II, XII, 6: «Cuanto el alma se pone más en espíritu, más cesa en obra de las potencias en actos particulares..., y así cesan de obrar las potencias...» — *Ibidem*, 8: «... aprendan a estarse con atención y advertencia amorosa en Dios en aquella quietud..., pues aquí, como decimos, descansan las potencias y no obran activamente, sino pasivamente, recibiendo lo que Dios obra en ellas». — *Ibidem*, XIV, 10: «... se queda el alma a veces como en un olvido grande, que ni supo dónde se estaba ni qué se había hecho...» — *Ibidem*, 11: «... y así se queda el alma como ignorante de todas las cosas, porque solamente sabe a Dios sin saber cómo...» — *Subida*, III, XXXIX, 2: «Y por eso es bueno lugar solitario, y aun áspero, para que el espíritu sólida y derechamente suba a Dios, no impedido ni detenido en las cosas visibles..., esto es, olvidándolas luego y quedándose en Dios».

2 San Juan de la Cruz, *Subida*, III, XLII, 2: «Así lo hacían los anacoretas

tenerla consigo o tras la puerta de la celda, guardada. Nadie debe saber que el devoto está en el retiro de la soledad, y, si fuere necesario que alguien lo sepa, sea éste la persona más allegada a ti, pero que ignore lo que tú estás allí haciendo y lo que te propones hacer. La comida, así en la soledad como en el retiro o aislamiento a ella previo y en general cuando se hacen ejercicios ascéticos, habrá de hacerse tomando el bocado y pronunciando a la vez el nombre de Dios con sentimientos de humildad, como pobre necesitado, en presencia de Dios, y vigilando atento hasta que note que el bocado llegó ya a la boca del estómago, tras de lo cual es cuando tomará otro bocado, haciendo lo mismo que con el primero, y así hasta terminar la comida, que no debe ser ni tan excesiva que produzca pesadez de estómago, ni tan exigua que dé hambre; y tan pronto como sienta vacío en el estómago, apresúrese a tomar alimento otra vez, pero evitando siempre comer carne de animal alguno o que la comida le sea preparada por otro que él mismo, y cuidando de consultar a los médicos sobre el alimento que sea más conveniente a su temperamento, caso de que él mismo lo ignore, aunque advirtiéndoles su deseo de comer poco y cosas ligeras, que no le den sueño ni pereza por su pesadez y que sean fáciles de digerir, a la vez que sacien el hambre, sin desequilibrar la complexión orgánica del sujeto, la cual, si pierde con exceso su humedad, es propensa a delirios y fantasmagorías, pues sólo el desequilibrio temperamental, efecto de las ilustraciones de lo alto, es deseable. Vístase con ropas que tampoco turben su equilibrio, como hemos dicho de la comida, y cámbielas a menudo por otras limpias. No se acueste ni duerma, sino vencido por el sueño. Si los insectos le molestan y alteran su quietud, córtese el cabello y cámbiese de ropa...

[150] En cuanto a la manera de esta oración, ha de consistir en la repetición del nombre divino que a todos los otros comprende y que es Dios, Dios, Dios, o bien, Él, Él, pero evitando el pronunciarlo con la lengua de modo que sólo el corazón sea quien hable... Llegará un momento en que, como dice al-Gazālī, verá el que así ore que todas las cosas proceden de Dios, pero con visión tal, que interrumpa toda atención a las causas creadas y a los medios, sin ver el bien

y otros santos ermitaños que... escogían el menor lugar que les podía bastar, edificando estrechísimas celdas y cuevas y encerrándose allí».

y el mal más que como efectos de Dios. Fruto de esta visión será el abandono o dejamiento en las manos de Dios *[tawakkul]*, de modo que se suprima toda ira y queja contra las criaturas y en cambio se entregue el alma con resignación y hasta gusto a los decretos de Dios... [162]. Hay contemplativos que prefieren la quietud *[sukūn]* o abstención del recuerdo de Dios, al final...

[163] Los síntomas de la perfección espiritual son tres: el abandono del propio albedrío para toda elección; la privación del propio gobierno; la negación o dejamiento de la voluntad [en manos de Dios]...

[164] Es condición de la perfección espiritual el no elegir cosa alguna por propio albedrío, porque los perfectos se conforman con lo que Dios elige por ellos y para ellos; de modo que ni respecto de lo lícito sienten inclinación propia alguna... De aquí que, al entrar en el camino de la perfección, el devoto, si está casado, no debe divorciarse o repudiar a su esposa; y si es soltero, no debe casarse hasta tanto que haya logrado por completo la perfección; y entonces, haga lo que su Señor le inspire...

[177] Analiza luego el autor el acto psicológico de la oración «No hay otro dios, sino Allāh», en estos términos:

Negar la divinidad de todo ser que no sea Allāh, es negación más enérgica que aquella otra que simplemente afirme de Allāh la divinidad sin negarla de todo otro ser. Si decimos que no hay en la ciudad otro sabio sino Zayd, es un elogio mayor que el decir simplemente que Zayd es el sabio de la ciudad. En segundo lugar, hay que tener presente que el hombre no tiene más que un solo corazón y que éste no cabe que esté ocupado a la vez con dos cosas, pues si una de estas dos cosas ocupa ya al corazón, es imposible que lo ocupe la otra, mientras aquélla lo esté ya ocupando. De aquí que quien profiere la fórmula «No hay otro dios, sino Allāh», debe proponerse expulsar de su corazón, con el primer inciso, todo otro ser que no sea Allah; y así, una vez que el corazón esté vacío de todo otro ser distinto de Allāh y que en él venga a estar presente con absoluto dominio la idea de Allāh, la luz divina alumbrará al corazón con iluminación perfecta... Porque así como antes de hospedar al rey se limpia el aposento de toda suciedad, así también ocurre con el corazón. Y por eso dicen los maestros de espíritu que el primer inciso de la ora

ción es para limpiar y el segundo para recibir las luces de la presencia de Dios; el primero, para separar, y el segundo, para unir...

[180] Aquel a quien se le revelan los misterios de esta oración, acógese a Dios y con toda pureza de intención se entrega a su servicio, sin prestar atención a ninguna otra cosa que a Dios, sin esperar ni temer más que a Él, sin ver daño ni provecho más que viniendo de Él, y abandonando todo lo que no es Él...

[204] La fórmula de esta oración significa para los contemplativos que no hay cosa alguna deleitosa y agradable sino Allāh, porque el placer que producen las criaturas, comparado con el que Dios produce, es como si no existiese... En efecto, si es grato al sujeto lo que le produce deleite y si le produce deleite lo que le es conveniente, no hay duda de que, si a la sensibilidad le son convenientes las cosas sensibles, a la facultad de entender le conviene la percepción de la majestad de Dios y su santidad. Ahora bien, las cosas percibidas por los sentidos son los accidentes que subsisten en los cuerpos generables y corruptibles, mientras que lo percibido por la potencia intelectual es el ser de Dios y su grandeza. Ahora bien, siempre que la percepción es más intensa y lo percibido es más noble, el deleite resultante de la percepción habrá de ser también más noble y elevado. Según esto, pues, la distancia entre el deleite intelectual y el sensible, en cuanto a intensidad y alteza, será proporcional a la distancia entre la percepción intelectual y la sensitiva; luego si la distancia entre el ser de Dios y sus atributos, comparados con los accidentes que en los cuerpos subsisten, es infinita en cuanto a nobleza y alteza, resultará que también será infinita la distancia entre las relativas percepciones y objetos percibidos en ambos casos, y por lo tanto también será infinita la distancia entre el deleite intelectual producido por la contemplación de la majestad de Dios y el sensitivo producido por la percepción de los sabores y aromas y, en general, por todos los objetos sensibles. De donde resulta evidente que el deleite absoluto y sumo está en la contemplación del significado de esta fórmula de oración, sumergida el alma en la luz de la majestad divina.

[211] [Si de todos los nombres de Dios debe el devoto servirse como de modelos para realizar en su alma las perfecciones divinas en la medida posible], este nombre *Dios*, para que el contemplativo se lo aplique a su propia alma, exige en él la *deificación*, es decir, que

su corazón y todas sus aspiraciones se sumerjan en Dios, sin ver otra cosa más que Dios, sin atender, ni esperar, ni temer cosa alguna más que a Dios.

† Miguel Asín Palacios.

*(Continuará.)*

# ALGUNAS PRECISIONES SOBRE LA RUINA DE LA CÓRDOBA OMEYA

El Califato de Córdoba, laboriosamente edificado por la dinastía omeya durante varios siglos y que parecía llamado a larga vida, se derrumbó súbitamente, «como un castillo de naipes», para dar paso a los reinos de Taifas, sin conocer siquiera el lento declive que su solidez y su reciente y brillante apogeo nos hubieran hecho esperar [1]. El período, vertiginosamente turbado, de las luchas intestinas *(fitna)* que acabaron con él fué casi un relámpago: menos de veinticinco años. Pero este lapso es, sin embargo, lo suficientemente largo para que dentro de él podamos precisar de algún modo — cosa no hecha hasta ahora, que yo sepa — las etapas o momentos culminantes que señalaron una radical transformación en la vida del Islam andaluz.

¿Por qué jalones Córdoba, la maravillosa capital del Occidente musulmán, joyel del mundo, sede de uno de los más fuertes Estados de la época, regente indiscutida de unas provincias y marcas oscuras y dormidas, se va disminuyendo y deshinchando, para nutrir con su savia — intelectual, política y artística — las nuevas capitales de los minúsculos reinos de Taifas?

1 Véanse las consideraciones que hace a este respecto E. Lévi-Provençal en su reciente *Histoire de l'Espagne musulmane*, t. I: *De la conquête à la chute du Califat de Cordoue (710-1031 J. C.)* (Études historiques publiées par l'Institut français d'archéologie orientale du Caire, vol. I), pp. 502-504. — Una traducción española de esta obra, hecha por mí, se halla en prensa y aparecerá en la gran *Historia de España* que, redactada por varios especialistas y dirigida por don Ramón Menéndez Pidal, publica la editorial Espasa-Calpe, S. A.

¿Por qué hechos concretos y menudos la esplendorosa y agitada metrópoli pasó de un presente brillantísimo a ser, eso sí, símbolo de un pretérito de gloria, pero tan herida de muerte, que ya no habría de recobrarse jamás? Es un hecho, en efecto, que, desde entonces, Córdoba siempre ha sido la misma. Envuelta en una niebla de espléndidos recuerdos la ve al-Šaqundī en el siglo XII [1], y así subsiste en la geografía poética de hoy: Federico García Lorca, en una canción famosa, la evoca penetrantemente con sólo dos epitetos:

*Córdoba, lejana y sola...*

y en su *Canto a Andalucía* don Manuel Machado remacha la lejanía y la soledad con el silencio:

*Romana y mora, Córdoba callada.*

Este es el problema planteado en las páginas que siguen, pero que naturalmente no aspiramos a resolver por completo. Desde luego, no se trata en modo alguno de narrar otra vez la penosa e intrincada evolución de la *fitna* que dió al traste con el Estado califal — asunto suficientemente ilustrado por los historiadores generales [2] —, sino de entresacar de estos libros conocidos de todos, los hechos más significativos, precisando sus fechas, y ensamblarlos, fieles al propósito aludido, con textos nuevos y nunca traducidos a lenguas europeas, procedentes casi todos de la maravillosa *Ḏajīra* de Ibn Bassām, que en estos años viene pu-

[1] Cf. al-Šaqundī, *Elogio del Islam español (Risāla fī faḍl al-Andalus)*, trad. esp. por Emilio García Gómez, Madrid, Escuelas de Estudios Árabes de Madrid y Granada, 1934, pp. 23-24 y 100-106.

[2] Utilizo, sobre todo, la clásica *Histoire des Musulmans d'Espagne jusqu'à la conquête de l'Andalousie par les Almoravides (711-1110)*, par R. Dozy, nouvelle édition revue et mise à jour par E. Lévi-Provençal, 3 vols. Leyde, Brill, 1932 (designada en lo sucesivo simplemente: Dozy) y la nueva *Histoire de l'Espagne musulmane* de E. Lévi-Provençal, descrita en la página anterior (designada en lo sucesivo L.-P.). — Una buena exposición española de los mismos sucesos, apud M. Asín Palacios, *Abenházam de Córdoba y su Historia crítica de las ideas religiosas*, t. I, Madrid, Real Academia de la Historia, 1927, pp. 64-85.

blicando la Facultad de Letras de la Universidad Fu'ād I de El Cairo [1] para poner a disposición de todos un verdadero «tesoro» de noticias, cuyo disfrute estaba antes reservado a muy contadas personas.

## I. LA DECADENCIA DE LA VIDA INTELECTUAL Y SOCIAL EN CÓRDOBA

El tema, que enunciado así puede parecer demasiado amplio y ambicioso, necesita una delimitación. Desechada, como ya se ha dicho, una exposición de la historia externa, que se da por sabida, hemos de eliminar asimismo un aspecto tentador, pero que exigiría un desarrollo para el que no tenemos tiempo ni arrestos, es a saber, la evolución psicológica de los cordobeses durante el lapso de la *fitna*. Hoy, en efecto, aunque sea en el empañado espejo de las crónicas, podemos ver la concatenación de causa a efecto con que se van ligando unos a otros, en lamentable progresión, los acontecimientos de aquella época; pero, los contemporáneos que los vivían, ¿no creerían salvador lo que para nosotros fué catastrófico? ¿En qué punto perdieron del todo la esperanza de una apetecida vuelta a la normalidad? Como he dicho, hemos de alejarnos con pena de esta interesante perspectiva, aunque la tengamos presente, para ilustrarla en ocasiones, si podemos. Nos limitaremos, en suma, a los hechos concretos y sintomáticos.

Sabido es cómo, en ausencia del inepto e imprudente Sanchuelo, una conjura cordobesa destronó a Hišām II y entronizó a Muḥammad II al-Mahdī; cómo, ante su detestable conducta, lo derribó Sulaymān al-Musta'īn, apoyado por los beréberes, y cómo éste fué a su vez derrotado por al-Mahdī, que volvió a

[1] Ibn Bassām al-Šantarīnī, *al-Ḏajīra fī maḥāsin ahl al-Ŷazīra* (nº 26 de las publicaciones de la Facultad mencionada). Van publicados tres volúmenes: I, 1 (1358 = 1939); I, 2 (1361 = 1942) y IV, 1 (1364 = 1945), reseñados en AL-ANDALUS, V [1940], pp. 494-496; XI [1946], pp. 252-257, y en este mismo vol. XII [1947], pp. 232-236.

reinar en Córdoba, hasta ser asesinado el 8 dū-l-ḥiŷŷa 400 = 23 julio 1010. Produjose entonces la restauración de Hišām II, apoyado por el eslavo Wāḍiḥ. Es posible que los cordobeses, a pesar de los enormes estragos acaecidos en estas contiendas, creyeran recobrada la calma. Si fué así, el asedio que Musta'īn y los beréberes pusieron a Córdoba debió de sacarles pronto de su error.

Durante este segundo reinado de Hišām II (1010-1013), Córdoba experimentó en el invierno del año 1011 una gravísima pérdida intelectual. La famosísima biblioteca del califa al-Ḥakam II [1], que había sufrido ya el escrutinio, que no podemos calificar de tan «donoso» como el cervantino, de que la había hecho víctima el oportunismo político de Almanzor [2], fué puesta en venta en muy buena parte por el ḥāŷib Wāḍiḥ para subvenir a las necesidades de la población asediada por los beréberes. He aquí el texto de Maqqarī — procedente de Ibn Jaldūn — que, después de ponderar la riqueza de la celebérrima librería, nos narra el hecho lamentable:

Estos libros siguieron estando en el Alcázar de Córdoba, hasta que, durante el asedio de los beréberes, vendió la mayor parte y ordenó sacarlos y enajenarlos el ḥāŷib Wāḍiḥ, uno de los mawlàs de Almanzor b. Abī 'Āmir. Los restantes fueron saqueados cuando los beréberes entraron en Córdoba y la tomaron a viva fuerza [3].

Ignoramos a qué manos fueron a parar los preciosos libros puestos en almoneda, aunque suponemos que alguna parte tendrían en el posterior florecimiento intelectual de los reinos de

[1] Nos limitaremos a citar sobre ella las clásicas páginas de J. Ribera, *Bibliófilos y bibliotecas en la España musulmana*, apud *Disertaciones y Opúsculos*, I, Madrid 1928, pp. 191-195. Véase también E. Lévi-Provençal, *La civilisation arabe en Espagne (Vue générale)*, Le Caire 1938, pp. 95-99.

[2] El texto clásico sobre este hecho vandálico es el de Ṣā'id de Toledo, *Ṭabaqāt al-umam*, ed. Cheikho, Beyrouth 1912, p. 66 (reproducido en Asín, *Crestomatía de árabe literal*, 3ª ed., Madrid 1945, nº 22, p. ٢١) y trad. Blachère, *Catégories des Nations*, París 1935, pp. 125-126.

[3] Maqqarī, *Analectes*, I, 250. Cf. Dozy, II, 303; L.-P., 487 y nota 2.

Taifas. De todos modos, acabaron luego por desaparecer, sin dejar apenas rastro [1].

Wāḍiḥ, fracasado y a punto de huír de la capital, fué asesinado, el 15 rabīᶜ II 402 = 16 octubre 1011, por el cordobés Abū-l-Ḥasan ᶜAlī b. Wadāᶜa b. ᶜAbd al-Wadūd al-Sulamī, que se hizo cargo del mando de la ciudad sitiada [2]. Que de él esperaban ayuda los letrados cordobeses nos lo demuestra, no sólo la que le pidió, sin lograrla, el famoso literato Ṣāᶜid de Bagdad [3], sino también estas frases de Ibn Bassām referentes a su muerte y que son tal vez el primer testimonio de la dispersión de los literatos andaluces congregados en la capital, a consecuencia de la *fitna:*

Pero ᶜAlī ben Wadāᶜa fué rápidamente sorprendido y asesinado, lo que constituye una historia muy larga, y con ello se cerró entonces en Córdoba la puerta de la inteligencia, porque los viles esclavos que le sucedieron borraron todo vestigio de la misma, y los hombres de mérito, desesperados de ellos, se dispersaron por todas partes, sin que quedase en la capital ninguno importante [4].

En la primavera del año 1013 (= 402) tuvo lugar la toma

[1] Cf. Lévi-Provençal, *La civilisation arabe en Espagne (Vue générale),* páginas 97-99. El mismo sabio francés descubrió en la biblioteca de la mezquita mayor de al-Qarawiyyīn en Fez un venerable ms. del *Mujtaṣar* de Abū Muṣᶜab Aḥmad b. Abī Bakr al-Zuhrī (m. 242 = 847; cf. Bencheneb, *Classes des savants de l'Ifrīqiya,* Alger 1920, p. 147, n. 1), copiado en šaᶜbān 359 = junio-julio 970 para la biblioteca de al-Ḥakam II por un tal Ḥusayn ben Yūsuf, que es tal vez hasta ahora el único códice de esta biblioteca de que se tiene noticia. Cf. E. Lévi-Provençal, *Un manuscrit de la bibliothèque du calife al-Ḥakam II,* apud *Hespéris,* XVIII [1934], pp. 198-200, con una lámina.

[2] Cf. Dozy, II, 304-305, que le llama con error Ibn Abī Wadāᶜa y L.-P., 488. Ni uno ni otro dicen nada sobre la muerte de este personaje, sólo conocida por el pasaje de la *Ḏajīra* que mencionaremos en seguida, del cual depende asimismo la insípida noticia que a Ibn Wadāᶜa dedica Ibn al-Abbār en su *Ḥulla* (apud Dozy, *Notices sur quelques mss. arabes,* Leyde 1847-1851), pp. 157-158.

[3] Cf. *Ḏajīra,* IV, 1, 37-38. No alude a ello R. Blachère en su estudio *Un pionnier de la culture arabe orientale en Espagne au Xᵉ siècle: Ṣāᶜid de Bagdad,* apud *Hespéris,* X [1930], pp. 34-35.

[4] *Ḏajīra,* IV, 1, 38.

de Córdoba por los beréberes acaudillados por Mustaʿīn — que por segunda vez se hacía cargo del imperio — y el gran saco de la ciudad. Más adelante tendremos nueva ocasión de aludir a esta sangrienta y lamentable jornada. Sulaymān al-Mustaʿīn podía considerarse dueño absoluto del poder, ya que no sólo había desaparecido Muḥammad al-Mahdī, sino también, para siempre y en circunstancias un tanto misteriosas, el propio Hišām II. ¿Cabía la doble ilusión de que, a tanta costa y tras penalidades tan largas, el Califato recobraría por fin su tranquilidad política y, además, su florecimiento literario, ya que el nuevo califa era persona instruída y buen poeta a sus horas? Si alguien la tuvo, pronto la pudo ver desvanecida.

En primer lugar, bajo Sulaymān tuvo lugar la definitiva fragmentación política del Califato, aunque naturalmente ésta venía fraguándose desde hacía mucho tiempo. Dozy (II, 308) alude con cierta vaguedad a que la independencia de las provincias, que databa desde el comienzo de la *fitna*, se agravó ahora. Lévi-Provençal (p. 490) subraya la insumisión de algunas regiones y el efecto disgregador del reparto de feudos que Mustaʿīn se vió obligado a conceder a sus auxiliares beréberes. Pero Ibn Ḥayyān (recogido por Ibn Bassām) nos da una referencia mucho más concreta, si bien puede ser simbólica, de cómo se produjeron los sucesos apenas entronizado en el Alcázar el nuevo califa:

Terminada la ceremonia de la jura, expidió cartas a las regiones de la Península para notificarles su conquista de Córdoba. Estaban redactadas estas cartas como las que narran las conquistas musulmanas sobre los infieles, es decir, ponderando el subyugamiento de los vencidos, la vehemencia del ataque y el ímpetu del asalto y el saqueo. Incluso cargó la mano en este tono, para atemorizar a las gentes con la fama de su conquista y ponerles en temor de sufrir otra parecida. Pero lo único que lograron estas cartas fué alejar los corazones, volver a abrir las cicatrices, aumentar los desvíos y sacar a luz los odios, por la irritación que a todos producía la catástrofe de su querida Córdoba. Así, todos le juraron odio y se afiliaron a cualquiera, siervo u hombre libre, que le hiciera frente y resistiera su autoridad, por

terror que le tomaron y por desesperar de que pudiera venirles algo bueno de sus beréberes. *Y ésta fué la causa de que se fragmentara el país y de que los señores de las taifas se convirtiesen en reyes* [1].

Veamos ahora cómo a la dispersión política siguió la cultural. Este texto, también de Ibn Ḥayyan y recogido por Ibn Bassam, es más conocido porque, a propósito de Ibn Darraŷ al Qasṭalli, tal vez el más grande poeta de la época, lo editó y aprovechó R. Blachère en una excelente monografía [2]. Hélo aquí traducido íntegramente:

Abu Marwan b. Ḥayyán refiere lo siguiente: Cuando la situación se normalizó en Córdoba a favor de Sulayman, según hemos dicho, los poetas ʿamiries, que seguían por entonces habitando en la ciudad, se presentaron a alabarle, con la esperanza de obtener sus favores; y así, compusieron en su honor hermosos poemas, en los cuales ponderaban su piedad y su viril valentía. La mayor parte de los poetas los recitaron públicamente en una sesión de aparato. El Califa oía y mostraba complacencia; pero aceptó el panegírico y ni dió nada ni mostró generosidad. *Con ello se acabó de romper la unidad respecto a la capital de Córdoba, y la mayoría de los poetas se separaron de su gobierno.* De esta suerte se borraron en Córdoba las huellas de la literatura y se vió invadida por la barbarie. Sus habitantes pasaron de su reconocida humanidad a una vulgaridad patente y perdieron su noble condición de hombres libres [3].

También aquí hemos de dar al texto un valor más simbólico o sintomático que real. La quiebra de un rico no es nunca absoluta, y en Córdoba siguió habiendo poetas. Es más: el propio Ibn Darraŷ, ocasión del párrafo citado, en Córdoba siguió, esperanzado todavía con un quimérico cambio de fortuna.

Sulayman al-Mustaʿīn no tardó en ser destronado por ʿAlī b. Ḥammud, un idrisí de origen africano, que entró vencedor

[1] *Ḏaḫīra*, I, 1, 25.

[2] R. Blachère, *La vie et l'œuvre du poète-épistolier andalou Ibn Darrāǧ al-Kasṭallī*, apud *Hespéris*, 1933, pp. 108-109 (10-11 de la tirada aparte), *Ḏaḫīra*, I, 1, 50-51.

en Córdoba el 22 muḥarram 407 = 1° julio 1016, asesinó a su antecesor y se arrogó el ambicioso título de al-Nāṣir li-dīn Allāh, nada menos que el mismo que había llevado el fundador del Califato omeya. El nuevo soberano estaba berberizado casi por completo y hablaba el árabe con dificultad. Los ocho primeros meses de su reinado fueron una tregua apacible, en la que los beréberes perdieron muchos de sus privilegios. Pero la inercia de la revuelta constante, la nostalgia incurable de ciertos grupos partidarios de los Omeyas y tal vez una cierta susceptibilidad de la ortodoxia ante ciertos ribetes ᶜalíes del nuevo gobierno del extranjero, produjeron una nueva conjura legitimista en torno al pretendiente omeya ᶜAbd al-Raḥmān al-Murtaḍà, aparecido en la región levantina. La reacción de ᶜAlī, que había de costarle la vida en 1° ḏū-l-qaᶜda 408 = 21-22 marzo 1018, fué brutal. He aquí cómo nos describe un texto de Ibn Ḥayyān (recogido como todos por Ibn Bassām) la situación de Córdoba en la primavera de 1017:

Hizo caer [ᶜAlī b. Ḥammūd] sobre los habitantes de Córdoba toda suerte de vejaciones y exacciones, les quitó las armas, les demolió las casas, ató las manos a los gobernadores para que no les hicieran justicia, impuso tributos a la plebe y colocó al frente de los magnates a los peores, los cuales inventaron en honor suyo toda clase de mortificaciones con que arruinar la nación y le sirvieron con el mayor empeño. Todas las gentes tenían guardas y estaban vigiladas por policías; a derecha e izquierda tenías lo que quisieras de soplones serviles y cerriles. Media población espiaba a la otra media. No encontrarías a nadie que no tuviera un polizonte, hasta el punto de que los grandes secretarios parecía que escribían a vista de todos. A las gentes se les quitaban sus fincas. El mundo se entenebreció, y los cordobeses, desesperados con lo que se les había venido encima por orden de Dios, se quedaban en sus casas y se atrincheraban en los senos de la tierra. Apenas salían de día y los mercados estaban desiertos. Únicamente al acercarse la noche, cuando cesaba la persecución, salían entre tinieblas a sus menesteres más indispensables [1].

[1] *Ḏajīra*, I, 1, 81. — Cf. Dozy, II, 315; L.-P., 493-494.

Fracasada lamentablemente la aventura de al-Murtaḍà, ʿAlī b. Ḥammūd fué sustituído en Córdoba por su hermano mayor al-Qāsim, que se hizo llamar al-Maʾmūn, bajo el cual, durante tres años, Córdoba volvió a conocer otra tregua relativamente reparadora. Acabó ésta, sin embargo, con la rebelión de Yaḥyà ben Ḥammūd, hijo de ʿAlī, que en rabīʿ II 412 = 5 agosto 1021, entró en Córdoba, desalojada por su tío, para mantenerse en ella a duras penas por año y medio. Cuando se vió forzado, por la anarquía reinante, a volver a Málaga, le sustituyó otra vez su tío al-Qāsim, que en 21 ŷumādà II 413 = 9 septiembre 1023 abandonó definitivamente Córdoba, para ser asesinado a poco por Yaḥyà.

Otra vez estaba vacante el trono de Córdoba y había ocasión de reponer en él a un Omeya. Por elección de los cordobeses, celebrada en la mezquita mayor el 16 ramaḍān 414 = 2 diciembre 1023, fué nombrado ʿAbd al-Raḥmān, un hermano de al-Mahdī, que tomó el título de al-Mustaẓhir. Se trataba de un jovenzuelo culto, buen poeta, encantador, que tomó por ministros a los mejores literatos de Córdoba: Abū ʿĀmir b. Šuhayd, ʿAbd al-Wahhāb b. Ḥazm y el celebérrimo escritor ʿAlī b. Ḥazm [1]. ¡Qué maravilloso sueño de gloria! Duró poco. Los inexpertos gobernantes, sin recursos ni astucias, se vieron vencidos por una revuelta popular a los cuarenta y siete días de su nombramiento, y Córdoba iba a pagar este relámpago de esperanza con el año largo que duró la espantosa tiranía de Muḥammad III al-Mustakfī, otro Omeya — cincuentón, ridículo, vulgar y malvado — , elegido por casualidad y que se apresuró a ejecutar a su antecesor.

Sobre algunos lastimosos aspectos de la gestión de Mustakfī hemos de hablar más adelante. Limitémonos ahora a traducir algunas frases de Ibn Ḥayyān, que nos transmite Ibn Bassām, sobre cuál era la situación de Córdoba en estas fechas:

[Mustakfī] decía a todas las gentes: «Vivid bien como queráis y tomad los cargos que os apetezcan.» De esta suerte llevaron por

1 Cf. M. Asín, *Abenházam de Córdoba*, I, pp. 78 ss.

aquellos días el título de visir, simple o doble, los individuos más viles de la guardia y los más ignobles inspectores, sin contar los secretarios y domésticos palatinos de más baja extracción. En cuanto a la magistratura de la *šurṭa ᶜulyà* y las inferiores, dentro de los altos puestos, las desempeñaron comerciantes y gentes de baja estofa. Las gentes rivalizaban en desear estos elevados cargos públicos, deseosos de ocupar turno en el gobierno, y para ello cubrían la puerta del califa y ocupaban los patios de su alcázar, llenos de ilusiones; pero cuando se dieron cuenta de su debilidad abandonaban sus puestos y muchos procuraban verse libres de ellos [1].

Los alfaquíes que emitían dictámenes fueron elevados al visirato, mezclados con la hez de los pretorianos domésticos, y a los puestos de consejeros jurídicos fueron elevados curiales ignorantes, que cubrieron de deshonor la ciencia y la religión, y llegaron a ser en el insólito número de cuarenta [2].

¡Qué ciudad hubiera soportado por más tiempo tanta catástrofe, tan duros golpes, tan insolente anarquía y tan crueles alternativas! Cuando el 25 rabīᶜ I 416 = 26 mayo 1025 Mustakfī, incapaz de dominar el caos reinante, escapó de Córdoba para ser asesinado a poco en Uclés por uno de sus cortesanos, la desesperanza era general y nadie quería ocupar el califato. Yaḥyà b. Ḥammūd, repuesto en el cargo, hizo una breve aparición en Córdoba y dejó en ella un lugarteniente. Los *fatàs* eslavos Jayrān y Muŷāhid, que expulsaron de la ciudad a este lugarteniente, no se atrevieron a arrogarse el poder. Un último Omeya — hermano del desgraciado al-Murtaḍà —, elegido por la burguesía cordobesa y que se llamó Hišām III al-Muᶜtadd, se reveló tan mediocre como perezoso y se entregó en manos del antiguo tejedor Ḥakam b. Saᶜīd. Estalló la última revuelta. El 12 dū-l-ḥiŷŷa 422 = 30 noviembre 1031 caía asesinado Ḥakam, huía el último califa y la ciudad se proclamaba independiente bajo la administración republicana de un consejo de personajes notables, mandados por Abū-l-Ḥazm ben Ŷahwar.

1 *Ḏajīra*, I, 1, 381.
2 *Ibidem*.

Había terminado el califato omeya y la vieja metrópoli del Betis, decaída para siempre, iba a continuar una vida oscura, primero como república burguesa, luego como meta de la ambición de los reyes de Taifas, y, por último, bajo la dominación de almorávides y almohades, hasta que la conquistara San Fernando. Seguiría rodeándola el prestigio de su pasado esplendor y aún nacerían en ella, para no citar más que dos nombres, un Ibn Zaydūn y un Ibn Quzmān. Pero no deja de ser sintomático el que, al visitarla el famoso visir de Almería Aḥmad b. ᶜAbbās [1], concretara luego su impresión en esta frase: «No he visto en Córdoba más que mendigos o ignorantes (ما رأيت بقرطبة الّا سائلاً أو جاهلاً)» [2]. Suelen citarse estas palabras como muestra del satánico e infundado orgullo de este extraño personaje; pero es indudable que no las hubiera pronunciado, a pesar de su injusticia, si Córdoba no hubiera dejado de ser lo que durante siglos representó en la historia del islam de Andalucía.

## II. LA RUINA DE LOS MONUMENTOS OMEYAS EN CÓRDOBA

También aquí nos conviene previamente hacer una acotación del tema. No nos proponemos trazar el inventario de los monumentos omeyas cordobeses, asunto ya tratado, aunque parcialmente y desde distintos puntos de vista, por Lévi-Provençal [3] y por Pérès [4]; ni contribuir a los que éstos y otros autores han hecho para la reconstrucción ideal de dichos monumen-

[1] Murió asesinado por Bādis de Granada en 429 = 24 septiembre 1038. Cf. Dozy, III, 22-29, y las referencias citadas; *Ḏajīra*, I, 2, 151-180, e *Iḥāṭa*, (ed. Cairo) I, pp. 129-132.

[2] *Ḏajīra*, I, 2, 176.

[3] E. Lévi-Provençal, *L'Espagne musulmane au Xᵉ siècle (Institutions et vie sociale)*, París 1932, cap. IV, pp. 195-236.

[4] H. Pérès, *La poésie andalouse en arabe classique au XIᵉ siècle*, París 1937, pp. 121-134. Aquí se trata, naturalmente, de «las ciudades de España, vistas por los poetas».

tos [1]; ni siquiera tener en cuenta las investigaciones arqueológicas que se han llevado o se llevan actualmente a cabo en Córdoba, particularmente en la ciudad palatina de Madīnat al-Zahrā' [2]. Nos ceñiremos de modo exclusivo a los textos literarios que tratan de destrucciones en los palacios omeyas. En desquite, ampliaremos en este caso nuestra información hasta el final de la dominación musulmana en Córdoba.

La primera víctima de los disturbios de la *fitna* fué la ciudad palatina de al-Zāhira, empezada a edificar por Almanzor en 368 = 979 y concluída dos años más tarde. Apenas iniciada, en ŷumādà II 399 = 15 febrero 1009, la sublevación de Muḥammad II al-Mahdī, contra Hišām II, o mejor contra Sanchuelo, uno de sus primeros blancos fué, como era natural, la residencia de los dictadores ᶜāmiríes. Evacuada sin resistencia por sus habitantes, fué presa de un desenfrenado saco y después incendiada o destruída. Extraídos de ella los tesoros y cuantos elementos constructivos — columnas, pilas, maderas, puertas — podían tener algún valor, quedó reducida a escombros, a los treinta años de su fundación [3]. Resultó la más efímera de las construcciones califales, y su desaparición fué tan completa, que no ha dejado eco en la tradición local y ha llegado a plantear dudas y contradicciones sobre su hipotético emplazamiento [4].

Aunque no poseamos datos concretos sobre destrucción de edificios o monumentos, es de suponer que éstos no ganarían nada con las dos tomas de Córdoba, primero por los beréberes y los castellanos del conde Sancho García, en 16 rabīᶜ I 400 = 8

[1] Dejamos este asunto para otra ocasión, porque abrigamos la esperanza de que la edición y traducción que tenemos entre manos del volumen del *Muqtabis* de Ibn Ḥayyān, referente a al-Ḥakam II (manuscrito de Constantina, hoy perdido y sólo representado por la copia de la Real Academia de la Historia; cf. Al-Andalus, XI [1946], pp. 410 y 412), proporcionarán materiales de primer orden para darnos cuenta, mucho más perfecta que hasta ahora, de cómo era Madīnat al-Zahrā'.

[2] Nos limitaremos a citar aquí, por haberse publicado en estas mismas páginas (Al-Andalus, X [1945], pp. 147-154), el artículo de Rafael Castejón *Nuevas excavaciones en Madīnat al-Zahrā': el Salón de ᶜAbd al-Raḥmān III.*

[3] Cf. Dozy, 286; L.-P., 476; Pérès, 124, nota 2, y las referencias citadas.

[4] Cf. Lévi-Provençal, *L'Espagne mus. au Xᵉ siècle*, pp. 230-231.

noviembre 1009, como consecuencia de la batalla de Qanṭīš, que produjo el destronamiento de al-Mahdı y la entronización de Mustaʿīn [1]; y, luego, por al-Mahdī, Wāḍiḥ y las tropas catalanas de los condes Ramón Borrell III de Barcelona y Ermengardo de Urgel, el 6 šawwāl 400 = 22 mayo 1010, como consecuencia de la batalla de ʿAqabat al-baqar, que destronó a Sulaymān al-Mustaʿīn [2]. Pero muchas mayores calamidades aguardaban todavía a Córdoba.

Sus mayores males habían de venirle de los beréberes, como expiación de la tremenda falta política que, contra la prudente conducta seguida por ʿAbd al-Raḥmān III, cometió al-Ḥakam II en las postrimerías de su reinado y agravaron luego Almanzor y sus hijos, con traer a España buen número de contingentes africanos, que de auxiliares, primero menospreciados y luego admirados, se convirtieron en árbitros de la situación y a la postre en verdugos implacables del Estado que habían venido a defender en un principio. Los beréberes, en efecto, enarbolando la bandera de Sulaymān al-Mustaʿīn, simple juguete en sus manos, iniciaron pronto el asedio de Córdoba, donde Wāḍiḥ y los eslavos habían asesinado a Muḥammad al-Mahdī y restaurado al incapaz califa Hišām II.

Este asedio, que había de durar bastante más de dos años, iba a inaugurarse con una pérdida irreparable para la civilización cordobesa. El 23 rabīʿ I 401 = 4 noviembre 1010, tras un sitio de tres días y gracias a la traición de un oficial de la guarnición, los africanos entraron en Madīnat al-Zahrā', la maravillosa ciudad palatina construída por ʿAbd al-Rahmān III, teatro que había sido de los más pomposos y solemnes momentos del Califato omeya. Los invasores exterminaron a cuantos soldados y seres indefensos encontraron en la ciudad, que les sirvió de cuartel general hasta la primavera siguiente y que luego saquearon e incendiaron [3]. Dozy sostiene que quedó convertida en «un montón de escombros», pero, como hemos de ver, la frase no

1 Cf. Dozy, II, 296; L.-P., 482-483.
2 Cf. Dozy, II, 298; L.-P., 485.
3 Dozy, II, 303; L.-P., 486; *Bayān*, III, 101-102.

tiene más que un valor metafórico, ya que, a pesar del terrible golpe sufrido, el espléndido palacio había de dar mucho que hablar todavía.

Incapaz de resistir por más tiempo, Córdoba se entregó a los sitiadores en la primavera de 1013 = 403 [1]. El saqueo, la violación, el asesinato, el incendio, la devastación, cuantas bárbaras tropelías pueden ser imaginadas, se enseñorearon de la desgraciada ciudad. Es inútil insistir en estos hechos harto conocidos, no sólo por las historias generales [2], sino también por la literatura. Abū ʿĀmir b. Šuhayd dedicó a la ruina de la capital una elegía mediocre [3], y otros poetas la lloraron también [4]. Ningunas páginas igualan, sin embargo, a las que sobre este asunto escribió el gran Ibn Ḥazm de Córdoba en su *Ṭawq al-ḥamāma* [5]: «La ruina lo ha trastrocado todo. La prosperidad se ha cambiado en estéril desierto; la sociedad, en soledad espantosa; la belleza, en escombros dispersos; la tranquilidad, en encrucijadas aterradoras. Ahora son asilo de los lobos, juguete de los ogros, diversión de los genios, y escondite de las fieras los parajes que habitaron hombres como leones y vírgenes como estatuas de marfil, cuyas manos derramaban innumerables favores...»

Es posible que de esta general ruina escapara el principal cuerpo del Alcázar de los califas dentro de la ciudad, aunque no muchos de sus pabellones y salas aisladas. De los palacios campestres, unos se salvarían y otros no. En cuanto a la célebre almunia de la Ruṣāfa, ya la había destruído estúpidamente Wāḍiḥ, a poco de la toma de Madīnat al-Zahrā' por los beréberes:

1 Dozy, II, 305, fija la fecha de la entrada de los beréberes en Córdoba el domingo 19 abril 1013; L.-P., 488, dice que la petición de *amān* tuvo lugar el 26 šawwāl 403 = 9 mayo 1013 y que la entrada de al-Mustaʿīn se verificó dos días después.

2 Dozy y L.-P., *loc. cit.*

3 Ibn al-Jaṭīb, *Aʿmāl al-aʿlām*, pp. 122-123; trad. Pérès, *Poésie*, pp. 122-123.

4 Cf. *Bayān*, III (ed. Lévi-Provençal), pp. 110-111.

5 Ed. Pétrof, 87-88; trad. Nykl, pp. 135-136; trad. Weisweler, pp. 146-148; reproducido por Ibn al-Jaṭīb en su *Aʿmāl al-aʿlām*, ed. Lévi-Provençal, Rabat 1934, pp. 124-126.

Wāḍiḥ, llevado de su mal juicio y dejado de la mano de Dios, entregó la almunia de al-Ruṣāfa en manos del populacho, y la hizo demoler e incendiar, destruyendo un palacio que había sido tan hermoso y perfecto, por miedo de que los beréberes se le entraran por aquella parte, aunque luego se arrepintió de haberlo hecho, por comprender que, al contrario, hubiera servido para reforzar su situación [1].

No he vuelto a encontrar noticias sobre los palacios omeyas hasta el reinado de Mustakfī. He aquí el interesante pasaje que sobre ellos escribió Ibn Ḥayyān en su historia de este califa, y que nos ha conservado Ibn Bassām en su *Ḏajīra* [2]:

En los días de este al-Mustakfī se arruinó del todo lo que quedaba de los palacios de su antepasado al-Nāṣir y desaparecieron las construcciones del alcázar de al-Zahrā' [3]. Fueron arrancados el cobre de las puertas, el plomo de las tuberías y otros materiales. Con esta ruina se plegó aquella alfombra del mundo y se desfiguró aquella hermosura que había sido el paraíso terrenal. Y fué precisamente a ensañarse con ella, antes de que cumpliera el siglo [4], quien tenía menos fuerza que el ratón almizclero y era de constitución más débil que el mosquito de Nemrod [5]. Pero Dios hace que sus ejércitos se enseñoreen de quien Él quiere: suyos son el poder y la omnipotencia [6].

1 *Bayān*, III, 102.

2 I, 1, 382.

3 Como seguiremos viendo, tampoco hay que tomar al pie de la letra esta noticia de una desaparición total de al-Zahrā'.

4 La construcción fué iniciada en 325 = 936. Mustakfī reinó de 1024 a 1025.

5 Cf. *Encyclopédie de l'Islam*, III. 900-902, art. *Namrūd* (Bernhard Heller): Cuando Nemrod, a pesar de la amonestación de los ángeles, sigue dispuesto a luchar contra Dios, Dios envía un ejército de mosquitos que comen la carne y beben la sangre de los hombres de Nemrod, y uno de esos mosquitos entra por la nariz en el cerebro de éste, atormentándole por cuatro siglos — los mismos en que había ejercido la soberanía — hasta su muerte. Esta muerte (análoga a las de Tito y Nabucodonosor) es una imitación de la Agadda.

6 Paráfrasis de *Qur'ān*, LIX, 6.

Dozy, en su *Histoire*, hablando del último califa Hišām III al-Muʿtaḍd (1027-1031) y de su omnipotente primer ministro el tejedor al-Ḥakam b. Saʿīd, dice que éste, necesitado de dinero y estando el Tesoro exhausto, hubo de acudir a expedientes poco honorables, como el de forzar a los principales comerciantes a que compraran a elevado precio ciertos objetos preciosos que los hijos del ʿāmirī al-Muẓaffar habían depositado en casa de algunos amigos. «Les obligó además — añade — a comprar el plomo y el hierro procedentes de los palacios reales demolidos durante la guerra civil» [1]. Como no se cita la fuente concreta, no sabemos si esta noticia es la misma anterior referente a Mustakfī, o si es eco de una nueva depredación.

Y entramos con esto en el período en el que, habiendo sido definitivamente abolido el Califato, Córdoba se convierte en una república burguesa administrada por los Banū Ŷahwar. Los monumentos omeyas habían sufrido, desde luego, enormes depredaciones y despojos; pero acaso no del todo irreparables. Consta, por ejemplo, que, en 455 = 1063, Muʿtaḍid de Sevilla quiso que su hijo Ismāʿīl fuese contra Córdoba «y que sitiase Madīnat al-Zahrā', cuya parte inferior se hallaba desmantelada» (النزول بزهرائها المعطّلة بأسفلها) [2]; proyecto que no llegó a realizarse. Es muy posible, por tanto, que incluso los monumentos omeyas fuesen, a pesar de los terribles trastornos de que habían sido víctimas, susceptibles de restauración; pero ¿qué sentido tenía esta restauración cuando la ciudad que desde ellos regía un enorme imperio había quedado reducida a mandar en su propio casco urbano y en unas pocas leguas a la redonda? Por todos estilos, y no era el menor el económico, resultaba mejor dejarlos en ruina. Y entonces surge en el hombre cordobés — y en general en

[1] Dozy, II, 340.

[2] Cf. Dozy, *Loci de Abbadidis*, I, 256 y trad. en p. 291. El pasaje es de Ibn Ḥayyān y procede de la parte III de la *Ḏajīra*, aún no publicada en El Cairo (ms. Gotha, 38 *r*). Cf. etiam Dozy, II, 64, y Pérès, *Poésie*, 124. Pérès sigue dando la fecha 450 = 1058, que Dozy corrigió en el tomo III de sus *Loci de Abbadidis*, y aparece ya corregida en III, 64, nota 3.

el musulmán andaluz — un sentimiento extraño en la época medieval y precursor, en cierto sentido, de la sensibilidad moderna: la melancolía ante las ruinas; melancolía que tan bien iba a la Córdoba decaída de su esplendor y destinada a eternizarse en la decadencia, y que ha inspirado a Pérès excelentes páginas [1].

Intérprete insuperable de esta melancolía fué el gran poeta neoclásico Ibn Zaydūn (394 = 1003-463-1070), evocador, en el fracaso de sus amores con Wallāda, de los esplendores de Córdoba, y finísimo gustador, en la desesperanza de la ausencia, del encanto que emanaban las salas desiertas y los jardines abandonados de Madīnat al-Zahrā':

*Desde al-Zahrā' con ansia te recuerdo.*
*¡Qué claro el horizonte! ¡Qué serena*
*nos ofrece la tierra su semblante!...*
*Los arriates floridos nos sonríen*
*con el agua de plata, que semeja*
*desprendido collar de la garganta...* [2].

Pero sería demasiado pedir que, sobre esta sorprendente aparición de la melancolía romántica entre los árabes, encontráramos también en ellos el sentido histórico y arqueológico que, desde época muy reciente, nos hace a nosotros conservar y cuidar los preciosos vestigios del pasado. Los que quedaban en la Córdoba del siglo XI estaban condenados a desaparecer progresivamente o a que la estupidez humana acelerara su destrucción. Y esto último fué lo que ocurrió.

De todos los textos nuevos agrupados en estas páginas ninguno quizás es tan interesante como el que inserto a continuación. Se refiere a los últimos tiempos de la dominación de los Banū Ŷahwar en Córdoba (entre los años 1043 y 1064, que fueron los de Muḥammad Abū-l-Walīd) y lo debemos también

1 Cf. Pérès, *Poésie*, pp. 126 ss.

2 Cf. mis *Qasidas de Andalucía puestas en verso castellano*, Madrid 1940, pp. 41 ss. El texto en Ibn Jāqān, *Qalā'id*, Marsella-París 1277 = 1860, pp. 82-83; Cour, *Un poète arabe d'Andalousie: Ibn Zaïdoun*, Constantine 1920, nº 28, y Kāmil Kilānī, *Dīwān Ibn Zaydūn*, Cairo 1351 = 1932, pp. 257-258.

a la maravillosa pluma del historiador cordobés contemporáneo Ibn Ḥayyān (987-8 – 1076). El pasaje está contenido en la monografía separada que, aparte los preciosos *excerpta* diseminados por toda la obra, consagra a Ibn Ḥayyān su devoto admirador Ibn Bassām de Santarén (m. 542 = 1147) en la primera parte de su inestimable *Ḏajīra*, y que, como en otra parte hemos dicho [1], nos presenta a nueva luz al gran escritor de Córdoba: frente al sesudo, pacato e imparcial historiador de las secas biografías al uso, nos ofrece un Ibn Ḥayyān feroz, virulento, implacable, que desfoga su saña y su indignación contra la triste época en que le ha tocado vivir, arremetiendo sin piedad contra sus contemporáneos y retratándolos en una serie de semblanzas, tan incisivas, que Ibn Bassām se ha creído muchas veces en el deber (felizmente no en nuestro caso) de suprimir los nombres de las vapuladas víctimas. Nuestro texto, que es una de dichas semblanzas, está escrito, como los demás de la serie, en una prosa tan literaria y exquisita, que muchas veces se escapa de las redes de los diccionarios que hasta ahora poseemos, y resulta de interpretación nada cómoda. Discúlpense, pues, algunas inseguridades de mi versión, que, por otra parte, y afortunadamente, no atañen a los datos y puntos esenciales. Hélo aquí [2]:

A su muerte [3] apareció Ibn Bāša, el que destruyó los palacios y convirtió en erial lo cultivado. En punto a bajeza de carácter, mal agüero, vileza de tronco y rama, injusticia y desastre, no había más que pedir. A su mano perecieron los excelsos alcázares de los Banū Umayya, desaparecieron sus admirables monumentos y se vinieron abajo sus inexpugnables construcciones. Ibn al-Saqqā', gobernador *[mudabbir]* de Córdoba [4], le nombró para que reuniera los materia-

[1] Cf. mi artículo *A propósito de Ibn Ḥayyān*, apud Al-Andalus, XI [1946], pp. 402 ss.

[2] *Ḏajīra*, II; 1, 111-113.

[3] No sabemos de quién.

[4] Sobre este famoso personaje, cf. Dozy, III, 97. La única autoridad árabe es, como siempre, Ibn Ḥayyān, apud Ibn Bassām, *Ḏajīra*, I, 2, 121 ss. (pasaje antes editado y traducido por Dozy en *Loci de Abbadidis*, III, 166-167, 169-171).

les que quedaban en los palacios destruídos y despojados. Y se cernió sobre ellos como la mayor calamidad: vendía las cosas de mayor importancia y de precio más alto que le estaban confiadas (a él, a quien no se le hubiera debido confiar ni un matojo de verdura); se cebaba en ellas como el fuego en el acanto seco. Malbarató los materiales — mármoles preciosos, columnas de gran valor, maderas riquísimas, cobre purísimo, hierro y plomo de la mejor calidad — para enriquecerse. El dinero lo disipaba en futilidades, adquiriendo cuanto veía u oía hablar de ello. Acerca de su prodigalidad se refieren cosas extrañas que atestiguan su desbaratado proceder. Los embajadores de los reyes venían a comprarle aquellos materiales en los precios más altos, y él se los entregaba a cambio de mil diferentes desatinos [1]. Así siguió hasta agotar los materiales al cabo del tiempo, pero al fin de su vida se quedó pobre, loco y enfermo, y, cuando murió, su nombre se hizo proverbial para cuantos lo conocieron o tuvieron noticia de él [1].

Más importante que todo eso fué para los hombres inteligentes el que Dios el Alto le diera poder para destruir los alcázares de los Banū Umayya, los que habían sido edificados sobre cimientos de gloria, en los que se habían humillado las cervices de todos los hombres, los que se habían conservado incólumes a lo largo de tantos años, y que ahora se quedaron en la península de al-Andalus como Iram la de las columnas [2], sin que ya fuese de temer el derribo de sus fuertes muros. Cuando Dios el Alto consintió que se vinieran abajo sus construcciones y se borraran sus huellas, dió poder para ello a este hombrecillo de pobres fuerzas y nulos alcances, como se lo dió en otro

El *Bayān*, III, pp. 255-256, resume los acontecimientos. Cf. etiam Dozy, *Loci de Abbadidis*, II, 122. — Claro es que todos estos datos no valen nada frente a la espléndida semblanza de Ibn al-Saqqā' por Ibn Ḥayyān que ahora podemos, por fin, leer en *Ḏajīra*, IV, 1, pp. 186-191, donde tenemos la fecha de su muerte: sábado 23 ramaḍān 455 = sábado 20 septiembre 1063. — ¡Éste, y el de todos los otros pasajes citados en este artículo, es el verdadero Ibn Ḥayyān, y no el del *Muqtabis!* (Cf. Al-Andalus, XI [1946], p. 415).

1 - 1 Adición de dos mss., que figura como nota en la edición de El Cairo.

2 Sobre «Iram, la de las columnas» *(Iram ḏāt al-ʿimād)*, ciudad mítica destruída por Dios, que aparece citada en *Qur'ān*, LXXXIX, 5-6, y de identificación muy discutida, cf. el erudito artículo de A. J. Wensinck en *Encyclopédie de l'Islam*, II, 553-554.

tiempo a viles ratas para que acabasen con el dique de Ma'rib, el de las peregrinas historias [1]. Y, en efecto, los demolió hasta trocarlos en montones de ceniza y madrigueras de lagartos, y no se marchó de ellos antes de arrancar sus sillares y prenderlos fuego, convirtiéndolos en depósitos de cal para el que la quisiera. ¡Qué lección para los supervivientes que hubieran alcanzado a vivir en aquella feliz comarca bajo el gobierno de sus reyes! ¡Bendito sea El que hace descender los prodigios, El que remueve las dinastías y altera la faz de las regiones!

¿A qué edificios se refiere este inestimable pasaje? El que no se hable en él nominalmente de Madīnat al-Zahrā', y el que se diga que se trata de monumentos «que se habían conservado incólumes a lo largo de tantos años», nos hace pensar en primer término en el viejo palacio califal de Córdoba. Pero la forma amplia con que se alude a «los excelsos alcázares de los Banū Umayya» no excluye la posibilidad de que también se trate de al-Zahrā'. Aun con esta reserva, ¡qué espléndida luz arrojan las palabras de Ibn Ḥayyān sobre la suerte de los edificios omeyas!

Su destrucción progresiva, la dispersión y utilización de sus materiales preciosos y transportables en otros monumentos de distintas ciudades, y, por fin, la ruina total y la conversión de lo destruído en cantera durante mucho tiempo beneficiada, eran hechos bien conocidos por historiadores y arqueólogos. Recientemente, por ejemplo, en un bello artículo aparecido en esta misma revista [2], al dar cuenta de los nuevos y maravillosos hallazgos realizados en Madīnat al-Zahrā', don Rafael Castejón ha hablado de los estratos de ruinas que ha sido forzoso remover en lo que fué mansión califal; de la carencia casi absoluta de

[1] Sobre la destrucción del dique de Ma'rib, como realidad histórica y como leyenda mítica, cf. el largo artículo de Adolf Grohmann en *Encyclopédie de l'Islam*, III, 296-311. Efectivamente, según el mito, cuando la vidente Ẓarīfa advirtió a su esposo, el rey ʿAmr, la futura ruina del dique, y que la señal sería ver que lo demolían ratas, ʿAmr fué hacia el dique y vió que una rata removía con sus patas traseras una piedra que cincuenta hombres no hubieran podido siquiera mover.

[2] T. X [1945], pp. 147-154.

fustes de columnas; de las huellas de un gran incendio, etc., sosteniendo que la que él llama «ruina musulmana» no se habría iniciado a fondo «hasta la invasión almorávide (de cuyos tiempos hay mezquitas fechadas con capiteles probablemente extraídos de Madīnat al-Zahrā') y más especialmente con los almohades».

Este pasaje traducido rectifica ahora algún extremo (como el de fecha de la «ruina musulmana»); pero confirma todos los demás, pues, como se ve, explica bien, sobre el fondo de los saqueos y despojos originados por la guerra civil, no sólo la desaparición por venta de los materiales preciosos (la carencia de fustes en Madīnat al-Zahrā', por ejemplo), que luego habrían de reaparecer en sitios distintos, adaptados a nuevos usos y construcciones, sino también la posterior ruina total, hasta la remoción misma de los sillares, e incluso el incendio. Para colmo nos da el nombre del «destructor», convenciéndonos de que este templo de Éfeso tuvo asimismo su Herostrato.

Permítaseme aventurar una hipótesis sobre este último extremo. En la edición de la *Ḏajīra* el nombre del «destructor» aparece escrito *Ibn Baša* (ابن باشة). Este apellido es raro en la onomástica hispana. En el cedulario de Codera no se encuentra más que otro individuo llamado también *Ibn Bašša*, pero con *tašdīd* sobre el *šīn* (ابن باشّة): el lector alcoránico Muḥammad b. Bašša b. Aḥmad al-Zuhrī al-Undī (de Unda, Valencia), nacido en 446 h. y muerto en 515 h., biografiado por Ḍabbī en *BAH*, III, nº 70. Ahora bien: en la biografía del mismo personaje por Ibn Baškuwal *(BAH*, I-II, nº 1.147), el apellido aparece en la forma Ibn Bāssu o Basso (ابن باسّه), que es, sin duda, la buena lección (es muy fácil confundir el *tašdīd* con *ḍamma* y los tres puntos del *š*, y tomar por un *tā' marbūṭa* el *hā'* que sigue a los nombres romances terminados en *o*). ¿No habrá ocurrido otro tanto en nuestro caso? No tengo ninguna razón especial en la que apoyarme para la afirmativa; pero sería curioso, ya que la Giralda fué construída por un arquitecto llamado Aḥmad b. Bāso o Basso (sin vocalizar por Ibn Ṣāḥib al-Ṣa-

lā [1]). De esta suerte, si la suposición fuera verdad, el gravísimo daño infligido en el siglo XI por un Ibn Bāso al arte nacional con la destrucción de los palacios omeyas de Córdoba, habría sido reparado por otro Ibn Bāso, en la siguiente centuria, mediante la creación de la famosísima torre sevillana, en cuya fábrica figuran, por cierto, columnillas y capiteles procedentes de Madīnat al-Zahrā'.

El año 1070 acabó para siempre la dinastía de los Banū Ŷahwar y Córdoba pasó a ser presa disputada por los reyes de Toledo y Sevilla. Ese mismo año le puso sitio Ma'mūn de Toledo, aunque se vió obligado a levantarlo por la intervención de Muᶜtamid de Sevilla, que fué el que se alzó inmediatamente con la plaza [2]. Este triunfo le produjo la gran satisfacción que se refleja espontánea en los versos famosos:

*Pedí por esposa a la bella Córdoba, que había rehusado*
*a sus anteriores pretendientes con espada y lanza.*
*¡Cuánto tiempo estuvo sin adornos, hasta que me presenté a ella*
*y amaneció entre preciosas joyas y vestiduras!*
*Esposa real es nuestra, y en su alcázar hay boda,*
*por la cual todos los reyes están de duelo, temerosos.*
*Temed para pronto, oh gentes sin padre conocido,*
*el ataque del león que se viste la coraza del valor* [3].

La dominación ᶜabbādī en Córdoba había de verse interrumpida durante tres años (de 1075 a 1078) a causa de la ocupación de la ciudad por las fuerzas toledanas, mandadas por Ibn ᶜUkāša, que como es sabido asesinó a ᶜAbbād, el hijo de Muᶜta-

[1] Cf. Melchor M. Antuña, *Sevilla y sus monumentos árabes*, Escorial 1930, p. 48: أحمد بن باسه o باسة. También se encuentra la grafía باصه, con *ṣād*. — Cf., sobre los individuos de esta familia, L. Torres Balbás, *Arquitectos andaluces de las épocas almorávide y almohade* (apud *Crónica arqueológica de la España musulmana*, Al-Andalus, XI [1946]), pp. 215 ss.

[2] Cf. Dozy, III, 98, y las referencias citadas.

[3] Dozy, *Loci de Abbadidis*, I, 46, 107-8, y III, 19; Dozy, III, 98; Maqqarī, *Analectes*, II, 412; *Dīwān*, ed. Kāmil Kīlānī, p. 388.

mid, que la gobernaba. Pero Muᶜtamid pudo recobrarla el 4 de septiembre de 1078, y dentro de su reino había de seguir, en manos de su hijo Fatḥ al-Maʾmūn, hasta ser conquistada por los almorávides en 26 de marzo de 1091.

La ocupación de Córdoba por toledanos y sevillanos convirtió a las ruinas de la espléndida ciudad en punto de reunión o de tránsito de los mejores espíritus andaluces de la época, aquellos seres de vidas trágicas y aventureras que se gozaban en recorrer el prestigioso escenario de las viejas glorias omeyas. Abū Bakr b. al-Qabṭurnu, visir de Badajoz, recordaba, a su vuelta a esta ciudad, las placenteras veladas pasadas con sus amigos en el parque o Ḥayr de al-Zaŷŷālī en Córdoba [1]. Ibn ᶜAmmār, que cruzó varias veces por la vieja capital omeya, habla con entusiasmo de un palacio no mencionado por otros textos, llamado *Dimašq* («Damasco»), que tal vez escapó a las devastaciones de la *fitna*, y que, al parecer, como indica su nombre, era una reproducción del palacio omeya de Oriente [2].

Pero nada pinta mejor la turbadora impresión, mezcla de melancolía y de placer, que la visita a Córdoba producía en el agitado grupo de los cortesanos de Muᶜtamid, como un famoso pasaje de los *Qalāʾid*, en que Ibn Jāqān reproduce un relato confidencial del visir y alfaquí Abū-l-Ḥusayn ben Sirāŷ [3]. Muᶜtamid se hallaba en el *Qaṣr al-bustān* («Palacio del Jardín»), cerca de la famosa Puerta de los Drogueros *(Bāb al-ᶜAṭṭārīn)*, no mencionado tampoco por otros documentos y en el que se había instalado desde su entrada en Córdoba (comprobación de la ruina, ya definitiva, del viejo alcázar califal). Sus amigos y privados se habían ido a pasar el día en las ruinas de Madīnat al-Zahrāʾ. Ya no se trataba de un noble y aislado contemplador melancólico, como Ibn Zaydūn, sino de un grupo de gentes cultas, pero alocadas y tumultuosas. He aquí algunas de sus contradictorias impresiones:

1 Cf. Pérès, *Poésie*, p. 130. Sobre Abū Bakr b. al-Qabṭurnu, vide mi *Libro de las banderas*, nº XXXIV.

2 Cf. Pérès, *Poésie*, p. 128.

3 Murió en 518 = 1114. Cf. mi *Libro de las banderas*, nº LIX y *Ḏajīra*, I, 2, pp. 319-322.

[Los visires y los secretarios] no cesaron de trasladarse de un palacio a otro..., de subir a las cámaras altas y de darse copas de vino entre aquellas almenas, hasta que, por fin, se instalaron en el jardín, después de haber concedido la merecida atención a aquellos vestigios y de haber hecho reflexiones como para cargar una caravana. Una vez en el jardín, se sentaron en tapices primaverales, esmaltados de blancas flores y bordados de canales y arroyuelos..., dominados por las ruinas de aquellas construcciones que, como las madres que han perdido sus hijos, lamentaban su devastación y el fin de sus alegres fiestas, ahora que el lagarto jugaba entre sus sillares y que el cuervo graznaba sobre sus paredes... No quedaban, en efecto, más que fosos y piedras: las cúpulas se habían derrumbado y la juventud se había tornado decrepitud; que, en ocasiones, también el hierro se ablanda y lo nuevo se pudre. Y mientras se daban copas de vino y las hacían circular, a la vez alegres y meditabundos, he aquí que vino un emisario de Muʿtamid trayéndoles un billete en que les decía:

*El Alcázar, por culpa vuestra, envidia a al-Zahrā'*
*y, por mi vida y la vuestra, no hace mal.*
*Salisteis en al-Zahrā' como soles por la mañana.*
*Salid junto a nosotros como lunas por la noche.*

Y entonces se trasladaron al Qaṣr al-bustān, en Bāb al-ʿAṭṭārīn, en el que formaron una reunión indescriptible..., pasando toda la noche sin que les entrase sueño ni el tedio les apartase del placer [1].

Sí; en aquellos momentos de primaveral locura, la vieja Córdoba podía parecer aún, según la metáfora oriental, una recién casada con Muʿtamid, y las ruinas de al-Zahrā' podían excitar todavía los celos de los palacios reales. Pero, apenas alejado el ruidoso cortejo, cuya alegría acidulaba un punto de meditación, las ruinas recobraban su desolado aspecto, y los lagartos y los cuervos primaban sobre las flores. Así la ve, solitario, por la misma época, el genio agrio y pesimista de Sumaysīr:

[1] Cf. *Qalā'id* (ed. Marsella-París), 11-12; Maqqarī, *Analectes*, I, 411-412; Dozy, *Loci de Abbadidis*, I, 45-46; Pérès, *Poésie*, 125-126.

*Me detuve en al-Zahrā', lloroso y meditabundo,*
*para clamar entre las deshechas ruinas.*
*«¡Oh Zahrā' — dije —, vuelve a ser!»*
*Pero me contestó: «¿Y acaso vuelven los difuntos?»*
*En verdad, los vestigios de los desaparecidos*
*son como plañideras que lloran a los muertos* [1].

Los almorávides ocuparon Córdoba desde 1091 a 1148 y los almohades desde este último año a 1236. Las dos dominaciones fueron muy agitadas, particularmente la primera, en la que es de suponer que las incursiones ofensivas de Alfonso VII harían estragos en los alrededores de la ciudad, particularmente en Madīnat al-Zahrā'. No poseemos, sin embargo, datos concretos de tales posibles devastaciones. En este largo período, de casi siglo y medio, no hemos encontrado más que dos referencias concretas a la famosa ciudad palatina. Las expondremos, absteniéndonos de cualquier otra alusión a la historia política.

La primera es del gran geógrafo al-Idrīsī, que como se sabe nació en Ceuta en 493 = 1100 y murió en 560 = 1166. Su gran obra *Nuzhat al-muštāq* fué terminada en 548 = 1154. El pasaje referente a Córdoba ha de ser, por tanto, anterior a esta fecha y posible reflejo de los años estudiantiles del autor en la ciudad. Refleja, pues, el ambiente almorávide, y, por un momento, parece que la fría exactitud del hombre de ciencia se caldea con una emoción literaria. Dice así [2]:

En el momento en que componemos este libro, la ciudad de Córdoba ha sido molida por la muela de la guerra civil y desfigurada por todo género de sucesos y calamidades, que han hecho caer la adversidad sobre sus habitantes. De éstos no quedan hoy más que muy pocos, aunque sigue siendo la ciudad de más renombre en toda la España musulmana... [3].

[1] Maqqarī, *Analectes*, I, 347; Pérès, *Poésie*, 126. — Sobre Sumaysīr (fines del siglo XI), cf. mi *Libro de las banderas*, nº LXXIX y *Ḏajīra*, I, 2, pp. 372-391, y IV, 1, p. 177.

[2] Antes del trozo que citamos viene una breve introducción general y la famosa descripción de la mezquita mayor.

[3] Aquí se intercala la breve descripción del puente romano.

Cinco millas separan Córdoba de Madīnat al-Zahrā', de la que aún subsisten las murallas y las ruinas de sus alcázares, y que aún cuenta con algunos pobladores, que la habitan con sus familias. En sí misma era una ciudad considerable, de construcción escalonada, compuesta de tres ciudades, colocadas una encima de otra, de manera que la explanada de la más alta estaba al nivel de los techos de la de en medio, y la explanada de la de en medio, a la altura de los techos de la inferior. Cada una tenía su recinto murado. En la de arriba estaban los palacios, de hermosura imposible de describir. La de en medio constaba de parques y jardines. En la inferior estaban las casas y la mezquita mayor. Hoy no son más que ruinas en trance de desaparición [1].

El segundo texto pertenece a la época almohade y es nada menos que del más famoso místico de la España musulmana, Muḥyī al-dīn Ibn al-ᶜArabī. No tiene la menor importancia histórica ni documental: se trata de unos versos compuestos con ocasión de su visita a Madīnat al-Zahrā'. Pero es conmovedor pensar que era esta gran figura de las letras arábigoandaluzas la que estaba destinada a decir el último adiós poético a las famosas ruinas, que habían albergado e inspirado a tantos grandes poetas de su raza. Ibn al-ᶜArabī nació, como es sabido, en 560 = 1164, y murió en 638 = 1240. Los versos debieron de ser compuestos antes de 590 = 1193, año en que emprendió su primer viaje al África. Dicen así:

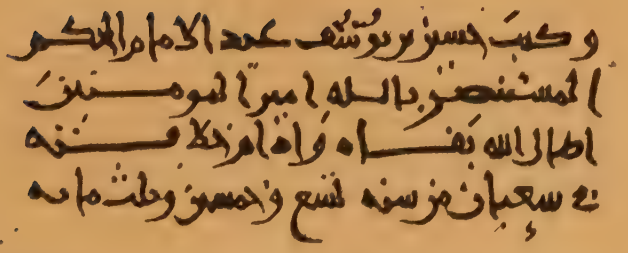
*En las márgenes de los anfiteatros hay unas casas que brillan,*
*pero que no tienen habitantes y están en ruina.*
*Las avecillas se lamentan en ellas por todas partes,*
*callando unas veces y cantando otras.*
*Me dirigí a un pajarillo que gorjeaba*
*con tristeza en el corazón, atemorizado.*
*«¿Por qué sollozas y te quejas?», le dije,*
*y me contestó: «Por una época que se fué para no volver»* [2].

[1] *Description de l'Afrique et de l'Espagne par Edrîsî*, ed. Dozy y De Goeje, Leyde 1866, p. 212, trad. pp. 262-3.

[2] *Muḥāḍarāt al-abrār*, Cairo 1282 h., I, 106. Cf. Maqqarī, *Analectes*, I, 344; Pérès, *Poésie*, 127; Asín, *El Islam Cristianizado*, 58.

No había de volver, en efecto. Medio siglo después — exactamente el 23 šawwal 633 = 29 junio 1236 — Córdoba caía en poder de San Fernando. Pero la historia cristiana de las ruinas omeyas cae por completo fuera de nuestros propósitos.

EMILIO GARCÍA GÓMEZ.



Subscripción del único códice conocido hasta hoy de la biblioteca de al-Ḥakam II (actualmente en Fez, cf. supra, p. 271, nota 1): «Lo escribió Ḥusayn ibn Yūsuf, siervo del imām al-Ḥakam al-Mustanṣir bi-llah, Príncipe de los Creyentes (¡Dios alargue su vida y prolongue su califato!), en šaʿbān del año 359 [= 9 junio a 7 julio 970].»

Dibujo de M. Ocaña Jiménez.

# TRADUCCIONES DEL ARCEDIANO DOMINGO GUNDISALVO

Hemos de hablar en otra parte de las seis obras originales que se atribuyen a este famoso traductor toledano. Ahora vamos a estudiar principalmente las traducciones filosóficas del árabe al latín que con él pueden tener alguna relación. Esto implica el problema llamado de *las primeras traducciones filosóficas* del árabe al latín.

Aunque no sean pocos los que ya han tratado el tema [1], el

[1] A. Bonilla y Sanmartín, *Historia de la filosofía española*, I, Madrid 1908 M. Bouyges, S. I., *Notes sur les phil. arabes connus des latins*, en *Mélanges de la Faculté Orientale*, Université Saint-Joseph, Beyrouth, VII (1914-1921), 397 ss.; VIII (1922-1923), 3 ss.; IX (1923-1924), 43 ss.; P. Duhem, *Le système du monde. Histoire des doctrines cosmologiques de Platon a Copernic*, París, A. Hermann, 1913-1917, 5 vols., especialmente el III; H. G. Farmer, *Alfarabi's arabic-latin writings on Music*, Glasgow 1934; el mismo, *The Influence of Al-Farabi's «Iḥṣā' al-ʿulūm» (De scientiis) on the Writers on Music in Western Europe*, en *JRAS* (1932), 561 ss.; el mismo, *A further Arabic-Latin Writing on Music*, en *JRAS* (1933), 307; el mismo, *The «Iḥṣā' al-ʿulūm»*, en *JRAS* (1933), 906; el mismo, *Who was the Author of the Liber Introductorius in Artem Logicae Demonstrationis*, en *JRAS* (1934), 553; L. García Fayos, *El Colegio de traductores de Toledo y Domingo Gundisalvo* en *Revista de la Biblioteca, Archivo y Museo del Ayuntamiento de Madrid* (1932), 109-123; B. Geyer, *Friedrich Ueberwegs Grundriss der Gesch. der Phil.*, parte II, ed. 11ª, 1928; Ch. H. Haskins, *Studies in the History of Medieval Science*, 2ª ed., Cambridge, 1927; B. Hauréau, *Histoire de la philosophie scolastique*, 2ª ed., París 1880; A. Jourdain, *Recherches critiques*, 2ª ed., París 1843; L. Leclerc, *Histoire de la médecine arabe*, 2 vols., París 1876; M. Menéndez y Pelayo, *Historia de los Heterodoxos Españoles*, t. I, Madrid

terreno aún permanece sin fronteras bien determinadas. Sin embargo, obviaremos muchas dificultades si, primeramente, no intentamos separar del todo los trabajos de Gundisalvo de los de su maestro Ibn Dāwūd o Juan Hispano. En la traducción de esta o aquella obra se puede considerar a uno de los dos como principal; pero, sin duda, en la mayoría de las traducciones intervenían ambos. Por esto suelen advertir los escritores que cuando un Steinschneider, por ejemplo, atribuye todas las traducciones a Juan Hispano, no quiere con esa manera de hablar excluir la colaboración de Domingo Gundisalvo [1]. Es interesante conocer quién es al menos, en cada obra, el principal colaborador, porque este intento de dar a cada uno lo suyo tiene el feliz resultado de darnos a conocer más concretamente la persona de Gundisalvo, sobre todo cuando podemos obtener alguna indicación sobre la fecha de la traducción. De esta manera podremos atribuir unas diez traducciones a Gundisalvo y otras diez u once a su maestro Juan Hispano.

1880; 2ª ed., t. III, Madrid 1917; S. Munk, *Mélanges de philosophie juive et arabe*, ed. facsimilada, París 1927; E. Renan, *Averroès et l'averroïsme*, 2ª ed., 1866; V. Rose, *Ptolomaeus und die Schule von Toledo*, en *Hermes*, VIII (1874), 327-349; G. Sarton, *Introduction to the History of Science*, 2 vols. en 3, Baltimore 1927-1931; M. Steinschneider, *Catalogus librorum hebraeorum in Bibliotheca Bodleiana*, Berlín 1852-1860; facsímil, 1932; el mismo, *Die europäischen Uebersetzungen aus dem Arabischen bis Mitte des 17 Jahrhunderts*, en *Stz. der Akad. Wien. phil. hist. Kl.*, 149 (1904) y 151 (1905); el mismo, *Hebräische Bibliographie*, t. I, XXI, Berlín 1869-1882; el mismo, *Die Hebräischen Uebersetzungen des Mittela.*, Berlín 1893; L. Thorndike, *A History of Magic and Experimental Science*, New York 1929-1931; S. D. Wingate, *The Mediaeval latin versions of the aristotelian corpus*, Londres 1931; M. de Wulf, *Histoire de la philosophie médiévale*, 6ª ed., I, 1934; F. Wüstenfeld, *Die Uebersetzungen arabischer Werke in das Lateinische*, en *Abhand d. kŏnigl. Gesell. d. Wis. zu Goettingen*, XXII (1877).— Principalmente se han de tener en cuenta los cataloguistas: París, Bibl. Real, Delisle, Omont, etc.; Inglaterra, Coxe, James, etc.; Bélgica, Laude, Cheyn, De Poorter, etc.; Roma, Bibliotheca Vaticana, etc. En otra parte los ponemos detalladamente.

[1] Así el P. Bouyges, en *Notes*, apud *Mélanges*, VII (1914-1921), p. 397, después de atribuir en el texto a Gundisalvo la traducción de los *Maqāṣid*, observa en nota: «Cf. Mor. Steinschneider, *Die europ. Uebersetzungen aus dem Arab.*, p. 45, qui range la traduction parmi les œuvres du juif de naissance Johannes Hispalensis, mais ne prétend pas nier l'attribution à Dom. Gundisalvi (cf. *ibd.*, p. 32, nº 49).»

Nos servirá también de criterio obvio la nomenclatura seguida por cada traductor y aun la deficiencia misma de las traducciones. Es una ilusión el creer que todos traducían de idéntica manera.

Otro criterio que nos obviará igualmente muchas dificultades consiste en seguir a la letra la lista que de las traducciones de Gerardo de Cremona hicieron, a su muerte, sus amigos y herederos [1]. Sin razones positivas que decidan de plano la cuestión, nadie debe apartarse de esa lista, aunque sea sospechosa por más de una razón; pero la excepción particular debe ser demostrada particularmente. En cambio, tampoco debemos añadir a esa lista obras que no contenga, a no ser que para ello tengamos igualmente una demostración apodíctica. Los amigos de Gerardo tendrían razones para atribuirle estas o aquellas traducciones — razones que hoy se hacen muy sospechosas — ; pero con mayor motivo podemos suponer que no omitieron traducción ninguna de las que realmente ejecutó.

Estos principios son decisivos en la mayoría de los casos para obviar las dificultades, pues, tratándose de *las primeras traducciones filosóficas* que se encuentren anónimas, casi siempre nos vemos obligados a elegir entre Gerardo de Cremona y Gundisalvo-Ibn Dāwud.

Otros criterios deben invocarse, pero quizá no son aquí de tanta aplicación.

La época de estas traducciones oscila entre 1140 y 1186. Gundisalvo vivió hasta el 1181 por lo menos, mientras que Gerardo de Cremona parece haber venido a Toledo hacia el 1167; y es cierto que en 1175, cuando fechó la traducción del *Almagesto*, aún tenía que valerse del intérprete Gālib [2]. Si las demás

[1] Se halla publicada en Wüstenfeld, *Die Uebersetz.*, p. 57.

[2] La fecha en que se acabó la traducción del *Almagesto* se halla en Laurent. Plut. 89 (del siglo XIII), donde dice: *Finit liber ptholomei pheludensis qui grece megaziti, arabice almagesti, latine vocatur vigil, cura magistri thadei ungari anno domini Millesimo C. LXXV° toleti consumatus. Anno autem arabum quingentesimo LXX° mensis octavi XI° die translatus a magistro girardo cremonensi de arabico in latinum.* Todos los datos, tanto arábigos como latinos, coinciden, y no puede ponerse en duda esa fecha de 1175. Pero aun entonces, Gerardo no pasó de

traducciones estuviesen fechadas, como lo está la del *Almagesto*, mucho camino tendríamos recorrido. Pero no es éste el caso. Tampoco la utilización de las traducciones fué tan pronta, que tengamos en ella una ayuda decisiva. Gundisalvo mismo, en el *De divisione philosophiae*, es quizá el primero que se vale de las traducciones, desde luego de las suyas propias. Pero el *De divisione philosophiae* no está fechado.

Se prevén las dificultades en la materia. Al menos contribuiremos a desbrozar un poco el campo. Y con ello iremos percibiendo ya los albores de la escolástica en España.

## 1. EL «LIBER DE SCIENTIIS» DE AL-FĀRĀBĪ

*Texto árabe.* — Cinco manuscritos: Escorial, 646 [1]; el que sirvió para el texto publicado por ʿUṯmān Amīn, Cairo, imprenta al-Saʿāda, 1350/1931 [2]; manuscrito de Naŷaf, publicado por el šayj Muḥammad Riḍà al-Sabībī en la revista *al-ʿIrfān* (Ṣayda, en Siria), bajo la dirección de Aḥmad ʿAraf al-Zayn, vol. VI, pp. 11-20, 130-143, 241-257 [3]; Constantinopla, Krupulu,

latinista, como nos lo atestigua su discípulo Daniel Morlay: *Cum vero predicta... suis auctoritatibus affirmaret Girardus Tholetanus qui Galippo mixtarabe interpretante almagesti latinavit, obstupui* (Rose, p. 348).

[1] Publicado por González Palencia, *Alfarabi: Catálogo de las Ciencias*, edición y traducción castellana, Madrid, Maestre, 1932. Se añaden en esta obra la Compilación de Gundisalvo, tomada de la edición de Camerarius, y la traducción de Gerardo de Cremona, según el ms. lat. 9.335 de la BN. de París. — En general, sobre al-Fārābī véase el šayj Muṣṭafà ʿAbd al-Rāziq, *Al-ḥakīm Abū Naṣr al-Fārābī*, en *Revue de l'Acad. Arabe*, 12 (1932), 385.

[2] González Palencia, *Alfarabi*, nos da la lista de las variantes de esta edición, comparada con el manuscrito de El Escorial (pp. 61-79).

[3] Sobre esta edición véase Bouyges, *Notes*, en *Mélanges*, IX (1923-1924), 49-70. Véase también H. G. Farmer, *The influence*, en *JRAS* (1932), 561 ss. A este artículo de Farmer puso algunos reparos A. Guillaume en la misma *JRAS* (1933), 157-159, al juzgar la obra de González Palencia; pero Farmer procuró defenderse en *JRAS* (1933), 606-609. También deben tenerse en cuenta: L. Baur, *Gundissalinus de Divisione philosophiae*, en *Beitr. z. Gesch. d. Phil.*, IV, 2-3 (1903); E. Wiedemann, *Ueber Alfārābīs Aufzählung der Wissenschaften*, en *Beitr.*

ms. 1.604 [1], del cual sacó Farmer una copia que podrá considerarse como un quinto manuscrito [2].

*Texto latino.* — Hay dos traducciones: París, BN., ms. lat. 9.335; Brujas, Biblioteca Pública, ms. 486 [3]. Quizá también en Austria, Graz, Universitätsbibliot., II, 482, f° 222 *v*-229 *r*.

Los manuscritos de la segunda traducción (que más bien son extractos compilados con otras cosas), son: Austria, Viena, Bibl. des Dominikanerkloster, 121, folios 132 *r*-133 *v*; Inglaterra, Worcester, Bibl. Capitular, Q. 81, f° 85 *r*-87 *v*; Oxford, Merton College, 230 [4]; Erfurt, Amplon, f. 32 y Q. 295 [5]; Viena, BN., 2.473 [6], y quizá también en Londres, Br. Mus. Cott. Vesp. B-X [7].—Además, este texto fué publicado en *Alpharabii vetustissimi Aristotelis interpretis opera omnia... studio et opera Guillielmi Camerarii*, París, Moreau, 1638, según un antiguo manuscrito encontrado en la Biblioteca de San Albino, apud Andes [8].

González Palencia [9] imprimió estas dos traducciones y nos dió el texto árabe del manuscrito de El Escorial, añadiendo una lista de las variantes de este texto comparado con el publicado en El Cairo. En ninguno de los tres casos se trata de una edición crítica propiamente tal; pero para nuestro objeto tenemos

*z. Gesch. der Naturwissenschaften*, XI (1907), 74-101; G. Sarton, reseña en *Isis*, XIX (1933), 201-203.

1 Véase Bouyges, *Notes*, en *Mélanges*, IX (1923-1924), 70; Farmer, *The influence*, en *JRAS* (1932), 561 ss.

2 Farmer, *ibid.*

3 Sobre el manuscrito de París, véase González Palencia, *Alfarabi*, donde se halla editado. Sobre el manuscrito de Brujas, véase Laude, *Catalogue*, n° 486, y De Poorter, *Manuscrits de philosophie aristotélicienne a la Bibl. de Bruges*, en *Revue néos.*, 35 (1933).

4 H. Coxe, *Catalogus codd. mss. qui in collegiis aulisque Oxon. hodie adservantur*, Oxford 1852.

5 W. Schum, *Beschreibendes Verzeichniss der Amplon. Handschriften-Sammlung*, 1887.

6 *Tabulae codd. mss. praeter graecos et orientales Bibl. Palat. vindob. asservatorum*, Viena, vol. II, 1863.

7 T. Smith, *Catalogus librorum mss. Bibl. Cottonianae*, Oxford 1696, página 109.

8 Lo reedita González Palencia, *Alfarabi*. Los ejemplares son raros. Se halla en París, BN., R. 9.570.

9 Véase nota 1, p. 298.

una edición suficiente. La obra de Gundisalvo aparece pronto como una compilación, basada principalmente en la obra de al-Fārābī. No se trata de otra obra original de al-Fārābī, pues éste no podía hablar de acentos grave, agudo y circunflejo, como tampoco contendría el nombre de las artes liberales, ni recordaría a los latinos que los nombres de los pies métricos están tomados de sus inventores o de los elementos de que se componen. A mi parecer, es clara la influencia de Hugo de San Víctor cuando dice de la Geometría: «Activa vero lineas, superficies, corpora, tribus modis: vel quia in altum et haec scientia dicitur Altimetria; vel in planum et bene dicitur Planimetria; vel in profundum, et bene dicitur Profundimetria» [1]. Estos indicios, y otros que iremos analizando, nos demuestran que no hay que buscar dos obras originales en árabe, a pesar de las diferencias de las dos traducciones.

En cuanto a los traductores, la primera de estas versiones se atribuye a Gerardo de Cremona, no sólo por hallarse en la lista de sus traducciones, redactada por sus amigos y herederos, sino también, principalmente, por el testimonio inconteste de los dos manuscritos: *Liber Alpharabii de scientiis translatus a magistro Girardo Cremonensi in Toleto, de arabico in latinum, cuius in eo haec sunt verba.*

La segunda traducción es cronológicamente anterior a la primera y comúnmente se atribuye a Domingo Gundisalvo por los autores: Baeumker [2], Geyer [3], Pelzer [4], Baur [5]. Harriet Pratt Lattin expresa bien el consentimiento universal en *Speculum*, IX

[1] M. Alonso, S. I., *Hugo de San Víctor, refutado*, en *Estudios Eccl.* (1947), 209.

[2] Cl. Baeumker, *Alfarabi: Ueber den Ursprung der Wissenschaften (De ortu scientiarum)*, en *Beitr. z. Gesch. d. Phil.*, XIX, 3 (1916), p. 10.

[3] B. Geyer, *Fried. Ueberwegs Grundriss*, pp. 343-344.

[4] Mns. Pelzer, a quien se debe el nº 28 de la *Histoire de la Philosophie Médiévale*, por Maurice De Wulf, ed. 6ª, 1934, p. 77.

[5] L. Baur, *Dominicus Gundissalinus, De divisione philosophiae*, en *Beiträge z. Gech. d. Phil. des Mittelalters*, IV (1903), Heff 2-3, p. 166, y en varios pasajes. Jourdain (p. 117) y Leclerc (t. II, p. 377) afirman también que Gundisalvo es traductor del *De scientiis*. Si la afirmación se refiere a nuestra compilación, es exacta y no hay que pensar en confusiones, como hace Farmer, p. 576.

(1934), 339-340. Esta atribución es tanto más razonable, cuanto que, excluído Gerardo de Cremona, no resta, como ya sabemos, sino escoger entre Gundisalvo y Juan Hispano o Ibn Dāwūd, o bien podemos decir que los dos en colaboración. Si las dos traducciones fueran obra de Gerardo de Cremona, no hubiera éste caído en ciertos defectos que se notan en su traducción, comparada con la atribuída a Gundisalvo. En cambio, es característico de Gundisalvo el uso de *intellectus*, donde Gerardo hubiera dicho *ratio*. Baeumker y Baur notan el parecido que hay entre el prólogo del *De divisione philosophiae*, trabajo independiente de Gundisalvo, y el que lleva esta traducción del *De scientiis*. En ambos casos nos encontramos con un alma deseosa de que los hombres se consagren a la filosofía, y por su parte intenta proporcionarles algo que excite en ellos cierto deseo y gusto para entender en semejantes estudios. Excluído Gerardo de Cremona, la competencia queda reducida a Gundisalvo y a Ibn Dāwūd; pero creemos que éste no caería en ciertos defectos que se advierten en nuestra traducción, ni tampoco era capaz de la sutil introducción de ciertos conceptos de la ciencia latina que en la misma encontramos. Por todo esto no puede dudarse que Gundisalvo sea el verdadero traductor y compilador del *De scientiis*, a base principalmente del libro de al-Fārābī.

Nos conviene aquí hacer una pequeña comparación entre las dos traducciones latinas.

Aun someramente consideradas, observamos que la de Gundisalvo contiene tan sólo 29 páginas (87-115), mientras que la de Gerardo alcanza hasta 58, justamente el doble [1].

La versión de Gundisalvo, antes del prólogo de al-Fārābī, antepone otro cuyas ideas, según dijimos, se hallan igualmente en el proemio del *De divisione philosophiae:* «Quum plures philosophi essent olim... Quapropter parvitati nostrae satisfieri credimus, si postquam non omnia possumus, saltem de singulis aliqua vel de aliquibus quid degustemus. Unde *in hoc libello nostra intentio est...*» [2]. Subrayamos las primeras palabras de

[1] González Palencia, *Alfarabí*.
[2] González Palencia, *Alfarabí*, p. 87.

al-Fārābī. Lo primero que se infiere de las precedentes, unidas a las de al-Fārābī, es que Gundisalvo hace suya toda la obra que sigue, y no la considera como una mera traducción (así no lo haría Juan Hispano). Si se considera la reducción tan grande de la obra de al-Fārābī y la introducción de bastantes conceptos nuevos, no parecerá extraño que tenga la obra por suya. En el siglo XII, y aún más tarde, se procedía así entre los latinos, componiendo una obra nueva por vía de compilaciones. Hoy no dejaríamos pasar eso sin una advertencia que indicara el autor de donde se toman principalmente los extractos.

El texto de la versión de Gerardo de Cremona es completo y corresponde casi por entero al de los manuscritos árabes, tanto el escurialense, cuyo texto con la lista de las variantes del otro de El Cairo nos ofrece el señor González Palencia, como al de Naŷaf, según el testimonio del P. Bouyges [1]. En cambio, la versión de Gundisalvo omite muchas frases y muchos pasajes, y altera otros con nuevo sesgo gramatical, y aun hace expresa referencia a textos de otros autores distintos de al-Fārābī. Estas observaciones se echarán de ver si comparamos dos textos:

*Gundisalvo.*

Scientia vero doctrinalis dividitur in has partes, quae sunt Arithmetica, Geometria, scientia de aspectibus, scientia stellarum, Musica, scientia de ponderibus, scientia de ingeniis.

Arithmetica est scientia de numero. Numerus vero duobus modis consideratur: in se et in materia: ideo arithmetica alia *theorica*, alia *practica*. *Practica* quae inquirit de numeris, in quantum aliquid numeratur ex eis, quomodo utuntur in commerciis et in negotiis civilibus.

*Gerardo de Cremona.*

Haec scientia dividitur in septem partes magnas, quas comprehendimus in principio libri.

In Arithmetica quidem verum illud quod per hanc scientiam scitur, est due scientiae. Quarum una scientia numeri *activa*, et altera numeri *speculativa*. Et *activa* quidem inquirit de numeris in quantum sunt numeri numeratorum, quorum numerum tenere oportet, scilicet corporum et aliorum, sicut homi-

[1] Bouyges, *Notes*, en *Mélanges*, IX (1923-1924), 54.

*Theorica* vero quae inquirit de numero, secundum quod denudatus est ab omni sensato et insensato, hoc est, secundum quod numerus (mens?) percipit eum absolute absque omni materia et sine omni motu et ab omni quod potest per eum numerari; et considerat ea que accidunt esse naturae illius inter se propter hoc quod comparantur ad invicem, scilicet, quod alius est par, alius impar, quod alius est superfluus, alius diminutus, et alia omnia quae in Arihmetica Nicomachi possunt plene considerari.

Unaquaeque istarum habet partes: nam partes *practicae* duae sunt, scilicet, scientia coniungendi numeros et scientia disiungendi: quae vero docet numeros coniungere, alia est scientia aggregandi, alia duplicandi, alia multiplicandi. Illa vero quae docet disiungere, alia est scientia minuendi, alia dividendi, alia mediandi. Scientia vero radices inveniendi, sub utraque continetur, et radix dividendo et multiplicando invenitur. Huius et practicae multae sunt species. Alia est scientia vendendi et emendi; et alia mutuandi et accommodandi; alia conducendi et locandi; alia expendendi et suadendi. Alia est scientia profunditatis et altitudinis sive *spatia* num et equorum, aut solidorum, aut dragmarum, aut aliarum rerum habentium numerum. Et est illa qua vulgus utitur et commerciis negotiatoriis et commerciis civilibus.

*Speculativa* vero non inquirit de numeris nisi absolute secundum quod ipsi sunt denudati in mente a corporibus et ab omni quod eis numeratur. Et non speculatur in eis nisi denudatis ab omni quod possibile est numerari ex sensatis et ex parte quae communicat omnibus numeris qui sunt numeri sensatorum et insensatorum. Et haec quidem scientia est illa quae ingreditur in summam scientiarum. Et scientia quidem numeri *speculativa* inquirit de numeris absolute de omnibus quae accidunt in essentiis suis simplicibus praeter quod comparentur a diminutione. Et sunt sicut par et impar, et de omnibus quae accidunt eis cum a diminutione comparantur. Et sunt equalitas et superfluitas, et ut numeris sunt pars numeri, aut partes aut duplum eius aut equalis ei et addens partem aut partes et ut sit proportionalis et similis aut dissimilis et communicans aut coniunctus.

Deinde inquirit de illis quae accidunt ipsis cum quidam adduntur aliis et apud aggregationem eorum et apud diminutionem aliorum ab aliis et eorum separationem et ex multiplicatione numeri per numerationem unorum numeri alterius et ex divisione numeri in partes per numerationem unorum numeri alterius. Et illud est sicut sit numerus quadratus aut superficialis aut solidus, aut perfectus aut imperfectus. Nam ipsa inquirit de omnibus et de illis quae accidunt eis cum comparantur iterum a diminutione. Et docebit qualis modus sit in extrahendo numerum ex numero noto et ad

*inveniendi; et aliae multae de quibus plenissime habetur in libro qui est apud arabes* [1].

summum in extrahendo omne cuius via est ut extrahatur ex numeris [2].

Estas últimas palabras de Gundisalvo en el *De divisione philosophiae* se hallan de esta manera: «spatia rerum inveniendi. De quibus sufficienter tractatur in libro qui arabice mahamelech vocatur» [3]. Ninguna correspondencia tienen estas palabras en al-Fārābī. Además, todo ese párrafo, desde *Unaquaeque*, parece hablar de la aritmética práctica, mientras que en al-Fārābī, y en su traductor Gerardo, parece que continúa la exposición de la aritmética especulativa. Las palabras citadas y la referencia al libro de Mahamelech (?) demuestran plenamente que las citas del *De Divisione philosophiae* no siguen la traducción de Gerardo de Cremona, que carece de ese pasaje, sino la atribuída a Gundisalvo. Baur concluía esto mismo confrontando los pasajes del *De Divisione philosophiae* con los correspondientes del *De scientiis* [4]. También se advierte que Gundisalvo, por una parte, abrevia el texto de al-Fārābī, mientras que, por otra, añade muchas cosas y divisiones, y aun se remite a autores distintos de al-Fārābī. Este no menciona la aritmética de Nicomaco ni el libro Mahamelech, que debía ser algún manual práctico que corría entre los toledanos. Con sólo comparar estos dos pasajes, se podrá el lector formar idea de las alteraciones que introduce Gundisalvo, pues la traducción de Gerardo de Cremona responde aquí, como de ordinario, al texto árabe, muy oscuramente traducido, aunque otra cosa sea la traducción de Gerardo, cuando Gundisalvo se atuvo más al texto de al-Fārābī.

De la comparación de ambas traducciones se infiere también que la de Gerardo de Cremona es posterior a la de Gundisalvo. En efecto, observemos estos dos textos:

1 González Palencia, *Alfarabí*, pp. 97-98.
2 González Palencia, *Alfarabí*, pp. 145-146.
3 Baur, p. 93, 15.
4 Baur, p. 163; cf. Thorndike, II, p. 79.

| *Gundisalvo.* | *Gerardo de Cremona.* |
|---|---|
| Et hoc docetur in libro qui intitulatur de animalibus, et in libro de anima, et in libris qui sunt usque ad ultimum librorum de naturalibus [1]. | Et octava, et est in libro animalium et libro de anima *et qui sunt post utrosque usqne ad postremum librorum naturalium*, est consideratio in eo in quo communicant species animalium... [2]. |

Las palabras de Gerardo de Cremona: *et qui sunt post utrosque usque ad postremum librorum naturalium* no tienen cosa que les corresponda en el texto arábigo, tanto el del Escorial como el del Cairo, si la lista de las variantes es exacta. La manera de compilar de Gundisalvo le facultaba, sin duda, para semejante adición — y ella demuestra que Gundisalvo conocía por sí mismo la enciclopedia aristotélica —; pero Gerardo no tradujo ahí, sino que reformó tan sólo un poco las palabras de Gundisalvo, y reformas análogas introduciría también, cuando Gundisalvo había simplemente traducido el texto alfarabiano. De aquí se infiere una advertencia que debe tenerse presente en la utilización de estas traducciones. En efecto, para una edición crítica del texto original sirve en muchos casos la traducción, y para la edición crítica de la traducción sirve el texto original. Eso es evidente; pero aquí Gundisalvo no quiso precisamente traducir, sino extractar por cuenta propia y compilar, y por otra parte Gerardo de Cremona está influenciado por el texto de Gundisalvo. Por lo cual es menester un cuidado mayor al utilizar semejantes traducciones en una edición crítica. Pero esto no niega que aun así no presten grandes provechos.

Volviendo al texto copiado, la posterioridad de Gerardo queda por él evidenciada: Gerardo copia algo del texto de Gundisalvo. Por lo demás no necesitábamos nosotros semejante prueba, porque, si hubiera precedido la traducción de Gerardo de Cremona, la empresa que Gundisalvo dice en su prólogo proponerse, no estaba suficientemente motivada, ya que el obje-

1 González Palencia, *Alfarabí*, p. 110.

2 González Palencia, *Alfarabí*, p. 163: y para el texto árabe, p. 50, 6.

to estaba conseguido con la traducción completa de al-Fārābī. Ni se objete que procedieron ambos traductores con plena independencia, ya que la identidad de muchos pasajes en ambos traductores presupone necesariamente que uno tenía delante el trabajo del otro, como puede observarse en los pasajes trascritos.

El trabajo de Gundisalvo podemos bien suponerlo hacia 1150, mientras que la traducción de Gerardo debe retrasarse hacia el 1175 o más tarde. Gerardo, por esa fecha, necesitaba aún de Gālib para traducir el Almagesto, señal de que aún no dominaba el lenguaje arábigo, cuando tenía que reducirse a latinista de una obra tan importante.

Siendo, pues, posterior la obra de Gerardo de Cremona, se ve que éste aprovecha el trabajo de Gundisalvo, y nadie debe reprocharle por ello. Pero hemos de advertir que, cuando Gerardo se encontraba sin esa ayuda, hace traducciones que difícilmente se entenderían sin el original árabe: *Et iterum hominis via non est ut ipsum adhipisci faciat prophetia nisi illud cuius proprietas est ne ipsum comprehendat ratione sua et a quo ipsius ratio pertransiit... Nam totum quod vehementer est negatum apud nos est ultimum in hoc ut sit adeptum* [1]. El texto árabe podría traducirse de esta manera al castellano: *Además, el camino del hombre en esto se reduce a que la religión y la profecía le enseñen aquello que por su sola inteligencia no llegaría a comprender, y aquello para lo que su inteligencia sería incapaz* [débil]... *Porque cuanto más repugna una cosa, tanto más lejos está* [esa cosa] *de sernos provechosa.* Desde luego, conservando las palabras de Gerardo, la forma según las exigencias de la gramática debería ser: *Et iterum hominis via non est nisi ut prophetia faciat ipsum* [hominem] *adhipisci illud cuius...*

Tal vez Gerardo se muestra poco práctico en el árabe, aun en casos en que Gundisalvo había indicado bien la idea. Por eso la frase: علم على ما يقدم la traduce Gerardo: *scit super quam* [scientiam] *sit audax*, mientras que Gundisalvo había rectamente interpretado: *cognoscet quam illarum potius eligat.* En efecto,

1. González Palencia, *Alfarabí*, p. 173.

esa construcción de *qadama* en su forma segunda le da el significado de *preferir algo, potius eligere.*

La alteración del texto introducida por Gundisalvo no dejó a Gerardo de Cremona adivinar la traducción de semejante frase. Y ello no debe parecer extraño. Las alteraciones de Gundisalvo son a veces algo sutiles, y a primera vista parecería tan sólo una traducción libre; pero de hecho es algo más. Para observar esto trascribamos aún el siguiente párrafo:

| *Gundisalvo.* | *Gerardo de Cremona.* |
|---|---|
| Simplicium (dictionum) aliae sunt *propriae*, ut sum, Plato; aliae sunt *communes*, ut homo, animal... Unicuique accidit masculinitas et feminitas, singularitas et pluralitas: et quaedam alia. Verbo autem accidunt *modi* et tempora et *quaedam alia.* | Et simplicium quidem aliae sunt quae sunt *nomina propria*, sicut Socrates et Plato, et aliae sunt *quae significant rerum genera et species earum*, ut homo, animal... Et nominibus quidem et verbis accidunt masculinitas et feminitas, et singularitas et *dualitas;* et verbo accidunt proprie tempora... |
| Scientia autem dividitur apud omnes gentes in septem partes: scilicet in scientiam dictionum simplicium, et in scientiam *orationum*...[1]. | Et scientia quidem linguae apud omnem gentem dividitur in septem partes magnas scilicet scientiam dictionum simplicium, et scientiam *dictionum compositarum*...[2]. |

Como se advertirá, no hay tan sólo en Gundisalvo una traducción libre, sino una adaptación al hecho de la lengua y gramática latina, cosa que no podría haber en al-Fārābī ni en un traductor fiel de su texto.

A estas alteraciones añadamos otras ya antes indicadas: La atribución de un pasaje a Euclides[3], cosa que calló al-Fārābī — y la atribución es exacta —; la atribución de un texto a Aristóteles[4], cosa que también silenció al-Fārābī; la mención de los

1 González Palencia, *Alfarabí*, pp. 89-90.

2 González Palencia, *Alfarabí*, p. 122.

3 González Palencia, *Alfarabí*, p. 100, lín. 2. Véase el texto árabe, p. 37, o la traducción de Gerardo de Cremona, p. 148.

4 González Palencia, *Alfarabí*, p. 107. Véase el texto árabe, p. 46. o la traducción de Gerardo de Cremona, p. 159.

*Parva naturalia;* la de la Aritmética de Nicómaco, el Mahamelech, etc. Alguna razón tenía Gundisalvo para apropiarse la obra, y quizá, más bien que entre las traducciones, debe ponerse entre las obras propias de Gundisalvo. Se trata de una compilación más que de una traducción.

## 2. «LIBER ALKINDI DE INTELLECTU»

*Texto árabe.* — Véase Brockelmann, *Gesch. d. arab. Litteratur. Supplementband,* I, 373, donde cita un códice existente en Constantinopla.

*Texto latino.* — Dr. Albino Nagy, *Die Philosophischen Abhandlungen des Yaʿqūb b. Isḥāq al-Kindī,* Műnster 1897, pp. 1-11.

*Manuscritos latinos.* — Estados Unidos, Baltimore, Walter's Library, manuscrito, no enumerado, fos 238 *v*-239 *v*; París, BN., ms. lat. 6.325, fos 230 *v*-231 *v*; 6.443, fº 195 *r*; 16.602, fos 111 *v*-114 *v*; 16.613, fº 100 *r*; Laon, Bibl. Municipal, 412 fº 7 *v*; Roma, Vat. lat., 2.186, fos 70 *v*-71 *r* [1]; 4.426 (en tercer lugar); Roma, Angélica, 242 (en octavo lugar); Oxford, Merton College, 228; Bodl. Digby, 217 (lo transcribe dos veces); Worcester, Bibl. Capitular, Q. 81, fº 84 *v*; Venecia, San Marcos, 39 (en cuarto lugar); Cesena Plut., XXII, 3 (Epistola Averrois); Erfurt, Amplon., f. 29 y 40; Lilienfeld, Monast. Cister., 144; Viena, ms. 1.772 [2]; Graz, Universitätsbiblio., II, 482, fº 234 *r v*; Dinamarca, Kobenhaum, Bibl. Real, Thott, 164, fº 117 *r v*.

[1] Véase sobre este códice, J. Bignami-Odier, *Le manuscrit Vatican latin,* en *Archives d'hist. doctr. et litt. du M. A.*, XI (1938), 133-166.

[2] Para la mayoría de estos manuscritos, véase Albino Nagy, *Die Phil. Abhanlungen des Yaʿqūb b. Isḥāq al-Kindī,* Műnster 1897, p. xxx. Nagy ve claramente que las traducciones latinas de los tres tratados, esto es, el de Alejandro de Afrodisia, el de al-Fārābī y el de al-Kindī en su redacción «de intellectu», señalan un mismo traductor, y añade que no es verosímil que se identifique con Gerardo de Cremona (p. xxi). Poco antes (p. xv) admite como probable que el traductor del *De intellectu* de al-Kindī es Johannes Hispalensis. Igualmente Bignami-Odier dice: «13º, Fos 70 *v*-71 *r*. Alkindī (al-Kindī Yaʿqūb b. Isḥāq). De intellectu et intellectu interprete Johanne Hispalensi...». Desde luego quieren decir Juan Hispano (no Sevillano). Pero Juan Hispano sin Gundisalvo no tendría un latín tan perspicuo.

Además de esta traducción hay otra de la misma obra que los manuscritos expresamente atribuyen a Gerardo de Cremona y lleva el título *De ratione*. Véanse los mss. París BN., 6.443[16]; Roma, Angélica, 242[4]. Y de aquí es que la primera traducción se atribuye a Gundisalvo-Ibn Dāwūd, con tanta mayor razón cuanto que, excluído Gerardo de Cremona, no hay otro traductor admisible.

No deja de ser curioso el comparar ambas traducciones. Tenemos por ejemplo:

| *Palabra árabe.* | *Gundisalvo.* | *Gerardo de Cremona.* |
|---|---|---|
| عقل: ʿaql | intellectus | ratio |
| معقولات: maʿqūlāt | intelligibilia | rationabilia |
| عقل: ʿaqala | intelligere | rationari |

La confrontación de ambas traducciones está hecha por la forma misma como el Dr. Nagy editó ambas traducciones, primero a dos columnas, y, luego, en las páginas pares la traducción de Gerardo y en las impares la de Gundisalvo. Por esto nos bastarán algunos ejemplos, aunque bien podríamos aducir muchos otros:

*Gundisalvo.*

Sententia eorum est, quod *intellectus* est secundum quatuor species, prima est *intellectus* qui semper est in actu. secunda est *intellectus* qui in potentia est in anima. tertia est *intellectus* cum exit in anima de potentia ad effectum. quarta est *intellectus* quem vocamus demonstrativum. et hunc *intellectum* assimilavit Aristoteles sensui... [1].

*Gerardo de Cremona.*

Comprenhensio quidem sermonis Platonis et sermonis discipuli eius Aristotelis est, quod *ratio* est secundum quatuor species. prima quarum est instrumentum omnium *rationatorum* et *rationatum*. secunda est *ratio* quae potentia est in anima. tertia est *ratio* cum exit in anima de potentia ad effectum. quarta *ratio* est illa quam denominamus demonstrativam. et est assimilatio *rationis* cum sensu... [2].

1 Nagy, p. 1.
2 Nagy, p. 1.

et similiter exemplificavit Aristoteles *intellectum*, scilicet quod anima cum apprehendit *intellectum*... [1].

et cum unitur ei forma *intelligibilis*, non est ipsa et forma *intelligibilis* alia et alia... [3].

*intellectus* autem qui in simplicitate est similior animae, est multo fortior quantum ad *intellectum*, quam sensus ad sensatum. *intellectus* igitur primus est causa omnium *intellectorum*... [5].

et similiter exemplum *rationis* in anima, quando apparet *ratio* sine forma... [2].

et cum unitur cum ea forma *rationalis* tunc ipsa et *ratio* sunt res una, *rationalis* et *rationatum*... [4].

*ratio* igitur, quae simplex est, est magis similis animae et fortior ea in sensato plurimum. *ratio* igitur prima est instrumentum omnium *rationatorum* et *rationatum*... [6].

Ambos traductores continúan así siempre, sin equivocarse, y con una constancia que apenas se creería.

Esto que se observa comparando estas dos traducciones de al-Kindī, se observa igualmente al comparar las dos traducciones del *De scientiis* al-Fārābī.

*Gundisalvo.*

Et sermones quidem syllogistici aut sunt fixi in anima, aut sunt extra cum voce compositi. Sed in anima fixi sunt ex *intellectibus* pluribus ordinatis, signatis, adiuvantibus se ad verificandum rem aliquam. Extrinseci vero cum voce sunt ex pluribus dictionibus, ligatis, ordinatis, significantibus illos *intellectus*... Illi qui minores sunt, sunt compositi ex duobus *intellectibus* simplicibus [7].

*Gerardo de Cremona.*

Et sermones quidem silogistici, fixi sint in anima, aut extra cum voce sunt compositi in anima, quidem fixi ex *rationatis* pluribus ligatis, ordinatis, adiuvantibus se ad verificandum rem unam et extrinseci cum voce expeditionibus pluribus ligatis ordinatis significantibus illa *rationata*... Et minores sermones fixi in anima sunt compositi ex duobus *rationatis* simplicibus... [8].

1 Nagy, p. 5.
2 Nagy, p. 4.
3 Nagy, p. 7.
4 Nagy, p. 6.
5 Nagy, p. 7.
6 Nagy, p. 6.
7 González Palencia, p. 94.
8 González Palencia, p. 141.

Más tarde, al tratar, de la Mecánica *(ʿilm al-ḥiyal, scientia de ingeniis)*, se expresan así en sus traducciones:

| *Gundisalvo.* | *Gerardo de Cremona.* |
|---|---|
| Omnes enim aliae scientiae non considerant lineas, superficies, corpora et reliqua nisi secundum quod *intelliguntur* tantum separata a corporibus naturalibus, sed quia nos indigemus usu illorum... [1]. | Ille scientie omnes non considerant in lineis et superficiebus et corporibus et numeris et reliquis in quibus contemplantur, nisi secundum quod *sunt rationata* solum separata a corporibus naturalibus... [2]. |

Gundisalvo no conservó en sus extractos las hermosas comparaciones alfarabianas de la lógica con la gramática y con el arte métrica y con ciertos instrumentos; en cambio en la traducción de Gerardo, que no podía omitirlas, como hizo Gundisalvo, encontramos varias veces las palabras: *ratio* y *rationata*.

Cualquiera esperaría, después de lo dicho, que el llamar *racionales* a ciertos números no sería nomenclatura de Gundisalvo, sino de Gerardo de Cremona. Pero la verdad es que ahí Gundisalvo usa también antes que Gerardo las palabras: *aliae rationales ac surdae, sive irrationales, de numeris rationalibus et surdis, proportio rationabilium et surdorum, de magnitudinibus rationabilibus, de magnitudinibus surdis...* [3]. Mas el *rationabiles* no corresponde a *maʿqūlāt*, ni a ningún derivado de *ʿaqala*, sino que corresponde [4] a *manṭiq* (منطق). Gundisalvo en esto parece haber seguido un uso ya corriente en Toledo y lo mismo se ha de entender de la palabra: *número sordo*. Gerardo de Cremona copió aquí las expresiones de Gundisalvo.

Volviendo al verbo *ʿaqala* y sus derivados, se ve que Gerardo de Cremona al principio, intencionadamente, quiso corregir la nomenclatura que introducía Gundisalvo, y en ello tene-

1 González Palencia, p. 104.
2 González Palencia, p. 154.
3 González Palencia, pp. 99, 3 y 104, 32-105, 20.
4 González Palencia, en el texto árabe, p. 44, l. 8 ss.

mos un criterio para discernir el autor de las traducciones y una de las razones de por qué Gerardo volvía a traducir lo ya traducido.

Gerardo de Cremona traduce alguna vez en el *De scientiis:* «Secundum hanc ergo similitudinem oportet ut *intelligantur* forme» [1]; pero el verbo árabe no es عقل, *ʿaqala*, sino فهم, *fahima*. Quizá esta misma sea la explicación del único *intelligit* que encontramos en el *Liber de somno et visione*, traducido también por Gerardo, como se demostraría, a falta de otras pruebas, por su peculiar nomenclatura: «sensibilis et *rationalis»;* «inter sensum et *rationem»;* «sensui et *rationi»;* «rerum sensibilium et *rationalium»*, etc. «Et Plato quidem non dixit illud nisi quia sunt res notae omnes aut sensatae aut *rationatae.* et est animae inventio *rationatorum* cum inventione sensatorum. et fuit illud propter quod dixit quod anima est sentiens, scilicet quia ipsa invenit sensata in sua essentia. et dixit quod ipsa est *rationalis,* quoniam ipsa invenit *rationata* in essentia sua...» [2]. En el mismo párrafo (que no copio todo por ser largo), aún sale la palabra *rationatum* otras *nueve* veces. En cambio, al principio de este *Liber de somno et visione* emplea una vez la palabra *intellectus*, no en el sentido de facultad anímica, sino en el de *razón* de una cosa.

Constante Gerardo en su terminología, tiene igualmente en el *Liber de quinque essentiis* al principio: «cogitatio vel *ratio* et sensus»; «sicut anima dividitur in cogitationem vel *rationem* et sensum» [3]. Otro tanto encontramos en la traducción del *De sensu et sensato* de Alejandro de Afrodisia: «Ratio et scientia [4]».

De la confrontación de ambas traducciones resulta aún otra discrepancia muy notable, como se puede considerar en este pasaje:

González Palencia, p. 160, y en el texto árabe, p. 47, l. 15. Igualmente en la p. 133 y en el árabe, pp. 19, 21.

[2] Nagy, pp. 13, 6; 13, 7; 15, 22; 18, 19-20, 2.

[3] Nagy, pp. 28, 9; 28, 13.

[4] Théry, *Alexandre d'Aphrodise,* pp. 89, 6 y 10.

*Gundisalvo.*

Haec igitur forma, quae iam materiam non habet nec phantasiam, est intellectus *adeptus* animae ab intelligentia prima... [1].

*Gerardo de Cremona.*

Haec igitur forma, quae materiam non habet neque phantasiam, est ratio *adquisita* animae ex ratione prima... [2].

Gerardo de Cremona emplea muchas veces el verbo *adquirere* en ese sentido, mientras que Gundisalvo sigue aún otro tecnicismo:

Cumque apprehendit eam anima, tunc est in anima; sed non apprehendit eam nisi quia ipsa prius erat in anima in potentia. cum igitur apprehendit eam anima, fit in anima in effectu... [3].

Cumque *adquirit* eam anima, tunc ipsa est in anima. et non *adquirit* eam nisi quoniam est ipsa in ea in potentia. cum ergo *adquirit* eam anima, fit in anima in actu... [4].

Puede a este propósito compararse también este pasaje del *De scientiis:*

Virtus regia comprehenditur ex duabus virtutibus, quarum una consistit in cognitione usuum universalium, et alia consistit in usu videndi et audiendi et assiduitate agendi... [5].

Virtus regia optima componitur per duas virtutes. Quarum una est cum virtute super canones universales et altera est virtus quam *adquirit* homo per longitudinem assiduationis actionum... [6].

Estos dos últimos pasajes podrán ilustrar el primero, sobre el cual llamamos la atención, puesto que a la cuestión de nomenclatura podría añadirse el problema del sentido mismo [7]. Para nosotros la palabra nos sirve de criterio que nos señala el autor

1 Nagy, p. 5, 10.
2 Nagy, p. 4, 9.
3 Nagy, p. 3, 10.
4 Nagy, p. 3, 10.
5 González Palencia, p. 113.
6 González Palencia, pp. 168 ss.
7 Véase cierta discusión sobre el *adeptus* y el *adquisitus* entre Zeller y Gilson, en E. Gilson, *Les sources gréco-arabes de l'augustinisme avicennisant*, en *Archives d'hist. doctr. et litt. du M. A.*, 1929-1930, pp. 19 ss.

de las traducciones. Gundisalvo, sin embargo, traduce alguna vez: *intellectus adquisitus,* como vamos a ver.

Si recorremos brevemente la traducción de los *Maqāṣid,* obtenemos este resultado: *Intellectus* corresponde ordinariamente al *ʿaql* humano en grandísimo número de veces: 3, 1 (76, 11: *maʿqūlāt);* 5, 15 (80, 1); 8, 2 (83, 3), etc. Es el caso ordinario. Como caso principal, véase *intellectus in habitu, in effectu, adquisitus,* en 175, 13 ss. (292, 1. 3. 5, etc.). Para el latín remito a la ed. Muckle; para el árabe a la ed. Cairo 1913.

Cuando *ʿaql* se aplica a seres intelectuales sin materia, Gundisalvo traduce *intelligentia:* 7, 22 (82, 13); 8, 8-9 (83, 7), etc. Es caso constante; véanse como principales ejemplos: 105, 5 (200, 6); 112, 1 ss. (209, 3 ss); 117, 29 ss. (216, 13); 120, 23 ss. (219, 10 ss.). Alguna vez el *ʿaql* del hombre es interpretado por *intelligentia,* y es natural interpretación, supuesto que también tiene operaciones independientes de la materia.

*Ratio* corresponde al *ʿaql* del hombre en las operaciones en que se ha de ejercitar cierto discernimiento: 170, 28 (286, 6); 192, 32-34 (314, 3-4); 193, 4 (314, 9). Quizá no hay más casos. Es más frecuente en el sentido de *argumento,* y corresponde a *ḥuǧǧa* en 48, 2. 5. 30 (134, 3. 4; 135, 1), etc.; o a *dalīl* en 142, 34 (249, 16), etc.; o a *ʿalāmāt* en 148, 19 (256, 3), etc. Por supuesto, *rationalis* es siempre *nāṭiq,* v. gr., 178, 2. 3, etc. (290, 4; 296, 9; 296, 14, etc.).

De todos estos hechos y demostraciones parece inferirse clarísimamente que, no sólo el *De intellectu* de al-Kindī no puede atribuirse a Gerardo de Cremona, sino que, además, ni el *De intellectu et intellecto* de Alejandro de Afrodisia, ni el *De intellectu* de al-Fārābī, ni el *Liber introductorius* de los Iǧwān al-Ṣafā' pueden incluirse entre las traducciones de Gerardo de Cremona. Además de tener contra esa atribución el testimonio interno de la traducción misma, debemos advertir que ni la lista de los amigos y herederos de Gerardo ni los manuscritos mismos contienen el menor indicio para atribuir a Gerardo ninguna de esas traducciones. Resultaría, pues, muy gratuito poner esos trabajos entre las renombradas traducciones de Gerardo de Cremona.

En cuanto a la influencia posterior de esta traducción, debe-

mos advertir que San Alberto Magno usa la traducción de Gundisalvo y no la de Gerardo de Cremona, como puede verse en la *Summa de creaturis*, II P., q. 54, t. 25, p. 449, donde en vez de *Alpharabius* debe leerse *Alkindus*.

### 3. «DE INTELLECTU ET INTELLECTO» DE ALEJANDRO DE AFRODISIA

*Texto griego.* — *Alexandri Aphrodisiensis praeter commentaria scripta minora De anima liber cum mantissa.* Edidit Ivo Bruns, Berolini 1887. *Alexandri Aphrodisiensis De anima libri mantissa*, Περὶ νοῦ, pp. 106 ss.

*Texto árabe.* — Escorial, ms. 798 (en Casiri, 794), f° 113 *v*. Es la 13ª de las 17 *Maqālāt* de Alejandro de Afrodisia contenidas en ese códice.

*Texto latino.* — G. Théry, O. P., *Autour du décret de 1210. II. Alexandre d'Aphrodise...* Desclée, 1926, pp. 68-83. El P. Théry enumera las ediciones precedentes y los 15 manuscritos donde se conserva esta traducción. Añádase: Graz, *Universitätsbliblіothek*, II, 482, fos 232 *v*-234 *v*; Bruselas, Bibl. Real, II, 2.558 (2.898), fos 276 *r*-279 *r*.

A nosotros nos interesa indicar el traductor. Los amigos y herederos de Gerardo de Cremona nada supieron de esta traducción, por lo que se necesitaría una prueba positiva apodíctica para incluirlo en su lista. Y la prueba está precisamente en contra de Gerardo. En efecto, la traducción obvia de éste sería escribir: *ratio*, *rationalė (rationabile)*, *rationatum*, etc. Pero en vez de esta terminología encontramos desde el título: *intellectus*, *intelligibile*, *intellectum*, etc. Tampoco se halla ahí la *ratio adquisita*, sino que en su lugar leemos: *Intellectus adeptus*. Es la terminología propia de Domingo Gundisalvo, que aquí traduce *intelligo*, *intellectus*, unas 275 veces, y ni una sola vez *ratio rationalis*, etc.

En los códices enumerados cuidadosamente por el P. Théry, tan sólo en el de París, BN., ms. lat. 6.325, f° 230 *r*, tenemos esta indicación: *Incipit liber Alexandri de intellectu et intellecto secundum sententias Aristotelis translatus a G. de greco in latinum ab Ysaac filio Iohannicii.* Prescindiendo de lo disparatado

de este texto — y ello basta para desconfiar de lo que dice —, advirtamos que esa G. lo mismo se puede aplicar a *Gundissalinus* que a *Gerardus* [1]. Resulta, pues, que los manuscritos no resuelven la cuestión. Pero el examen interno excluye, como hemos visto, a Gerardo; y, en cambio, al presentarnos positivamente la nomenclatura de Gundisalvo, nos señala el verdadero traductor. Y esto supuesto, ya podemos determinar el significado de esa G.

Además, esa traducción se halla precisamente en los códices que contienen las obras y traducciones de Gundisalvo: Vat. lat. 2.186; París, BN., ms. lat. 16.613, etc. La mayoría de los códices forman una colección con el *De intellectu* (no con el *De ratione)* de al-Kindī, el *De intellectu* de al-Fārābī, el *De intellectu et intellecto,* de Alejandro de Afrodisia, etc. Siendo las primeras traducciones de Gundisalvo, podemos bien inferir de este solo hecho que también lo es el tercero. Con razón Nagy [2] los atribuye a un mismo traductor.

Utilísima es la edición del P. Théry, pero está lejos de ser cosa definitiva. En vez de reducirse a cuatro manuscritos, hay que consultar todos los 17, y más si por ventura apareciesen. El resultado habrá de contrastarse con el original árabe de donde proceden. Y aun antes habría de hacerse la edición árabe y confrontarla igualmente con el original griego de donde deriva. El árabe y el griego parecen coincidir bastante más que el latín y el árabe; sin embargo, el griego ἀθάνατος (inmortal), p. 77, 21 y p. 80, 26, da en árabe لا ثابت (no permanente, esto es, corruptible), f° 114 *v*, l. 25, y f° 116 *v*, l. 18. En cambio, compa-

[1] Comúnmente se halla en los manuscritos *Dominicus Gundissalinus* (Gundisalinus, etc.); pero en varios el *dominicus* resulta *dominus* y, según parece, este título no se tuvo por bueno, y se quedó con Gundisalinus, como aparece, v. gr., en Juan Galeys (véase M. Alonso, *El autor del De ortu scientiarum,* en *Pensamiento,* II [1946], 333-40). Igualmente el explicit de un manuscrito del *De divisione philosophiae* reza así: *Explicit liber Gundisalvi* (en Baur, p. 142); y el incipit de un manuscrito del *De immortalitate animae* dice: *Gundissalinus de immortalitate animae* (en Bűlow, p. 1). Por aquí se ve que un copista lo mismo pudo abreviar el Gerardus en una G. que el Gundissalinus.

[2] Nagy, p. XXI.

rando el latín y el árabe vemos que ninguna de las advertencias adicionales: *Dixit Ysaac* (pp. 77 y 81) aparece en el texto árabe (Escorial, ms. árabe 798, f° 114 *v*, l. 20, y f° 117 *r*, ls. 16 ss.). El primer *Dixit Ysaac* tampoco aparece en la ed. latina de Achillinus, señal evidente de que no estaba en los manuscritos que utilizaba. La interpolación es clara, y no puede atribuirse al traductor, a quien no ha de suponerse tan ignorante que entre la oración principal y la subordinada introdujese esa advertencia sin hallarla en el texto. Además, ¿qué es lo que dijo Isḥāq? No dijo el *Non autem ob hoc*, pues eso en griego y en árabe está. Necesariamente, el dicho de Isḥāq se reduce a las palabras: *In hoc loco deficit aliquid de libro graeco per quem correximus istum*. ¿Cómo pudo saber el traductor esta advertencia de Isḥāq? Ni consta que hubiese dos traducciones, una, por ejemplo, de Ḥunayn y otra de Isḥāq ibn Ḥunayn. El texto de El Escorial sería, en la hipótesis, la traducción de Ḥunayn. Ni en griego ni en árabe falta nada. El deficiente es el texto latino, que, completado literalmente con el árabe, resultaría:

> Non autem ob hoc quod nos intelligimus illam, fit ipsa intellectus [sed quia in natura sua est sic, quia est in effectu intellectus] et intellectum; sed haec forma quae est sic et haec substantia...

Esto pone de manifiesto que en varios manuscritos latinos (aun en los de Achillinus) hay un caso de hometeleutía. Más tarde un estudioso posterior encontró deficiente, no el texto griego, sino el pasaje latino comparado con el griego, e hizo la interpolación y la quiso autorizar con Isḥāq. Los manuscritos de Achillinus no tenían esta interpolación. El *aliquid de libro graeco* significa algo que hay en griego.

No hay, pues, que buscar un traductor que, sabiendo griego y teniendo el texto griego, careciese tan por completo de juicio crítico que tradujese del árabe y luego corrigiese con el griego. No debemos rebajar tanto a los traductores.

## 4. «DE INTELLECTU» DE AL-FĀRĀBĪ

*Texto árabe.* — Fr. Dieterici, *Alfārābī's Philos. Abhandlungen aus Londoner, Leidener, und Berliner Handschriften*, Leiden, Brill, 1890, pp. 39-48. Sobre esta edición y el hallazgo de algún otro manuscrito, véase Massignon, en *Archives d'hist. doct. et lit.*, IV (1930), 151 ss. — Bouyges, M., *Alfarabi, Risālat fi'l-ʿAql*, 1938.

*Texto latino.* — G. Camerarius, *Alpharabii vetustissimi Aristotelis interpretis Opera omnia*, París, apud Moreau, 1638. Existe ejemplar en París, BN., R. 9.570. *Avicenne... opera*, Venetiis 1508, apud Locatellus. — Gilson E., en *Archives d'hist. doc. et litt. du M. A.*, IV (1930), 108-141.

*Manuscritos latinos.* — París, BN., ms. lat. 6.325, f° 230 *v;* 6:443, f° 197 *v;* 8.802, f° 74 *r;* 16.159, f° 289 *v;* 16.613, f° 90 *v;* 16.602, f$^{os}$ 107-110; Munich 317, f° 170; 8.001; Reims, Bibl. Municipal, 864, f$^{os}$ 158 *v*-164 *v;* 865; f$^{os}$ 263 *v*-268 *r*; Erfurt, Amplon., f. 40, f. 31 *v;* Escorial, lat. h. II, 1, f° 196, Roma, Vat. lat., 2.186, f$^{os}$ 74-76; Austria, Admont, Stiftsbibliothek, 487, f$^{os}$ 57 *v*-59 *v;* Graz, Universitätsbibl., II, 482, f$^{os}$ 230 *v*-232 *v;* Oxford, Oriel College, 7, f° 199.

Aunque carecemos de noticias taxativas sobre el traductor, ya el título mismo nos indica que la traducción no es de Gerardo de Cremona. Este hubiera traducido: *De ratione* y no *De intellectu*, al menos alguna vez de las casi doscientas en que hallamos *intelligo*, *intellectus*, etc., sin que ni una sola aparezca *ratio*, etc. Esta última palabra no la encontró tampoco Massignon en nuestra traducción (Cf. *Archives*, pp. 154 ss.). En cambio, las palabras: *intellectus*, *intelligere*, *intelligibilia*, etc., nos ofrecen la nomenclatura propia de Gundisalvo. Igualmente la trascripción manuscrita se halla en códices que contienen sus obras y traducciones: 6.443; 16.613; Vat. lat. 2.186. Finalmente, Gundisalvo traduce la palabra *naqš* por *caelatura*, como aquí vemos, mientras que Gerardo hubiera puesto *similitudo* [1].

[1] En Gilson, p. 118, 7. 17. 21; en Nagy, p. 3 (Gerardo traduce aquí *similitudo);* en los *Maqāṣid*, ed. Muckle, pp. 68, 16 ss.

Si aquí Juan Hispano hubiera precedido traduciendo al romance, no aparecerían seguramente ciertos errores que advierte Massignon (Cf. *Archives*, p. 153).

San Alberto Magno utiliza muchas veces esta traducción. Véase, por ejemplo: II *Sum. de creat.*, q. 7, a. 3, t. 35 (Vivès) p. 101; q. 8, a. 2, p. 106; q. 54, p. 449; q. 56, a. 3, p. 482; q. 57, a. 1, p. 487.

### 5. «FONTES QUAESTIONUM» DE AL-FĀRĀBĪ

*Texto árabe.* — Fr. Dieterici, *Alfārābī's Philosophische Abhandlungen aus Londoner, Leidener und Berliner Handschriften*, Leiden, Brill, 1890, pp. 56-65.

*Texto latino (fragmentario).* — J. Bignami-Odier, en *Archives d'hist. doctr. et litt. du M. A.*, XI (1937-1938), pp. 154-155.

*Manuscritos latinos.* — Roma, Vat. lat. 2.186, f$^{os}$ 46 *r*-46 *v* (fragmento); Roma, Angélica, 242 (c. 4. 10), f° 33 *r* (fragmento aún menor que el anterior).

Hasta ahora nadie que yo sepa ha caído en la cuenta de quién sea el autor de la obra contenida en esos fragmentos, ni de qué obra se trata. Menos aún se ha dicho algo sobre el traductor. Una sencilla comparación con el árabe nos revela que se trata de los *ʿUyūn al-masāʾil* de al-Fārābī. El *flos alpharabii* debe ser *fontes Alpharabii*.

En cuanto al traductor, digamos que no se halla entre las traducciones de Gerardo de Cremona ni sigue su nomenclatura. En cambio, encontramos el estilo de Gundisalvo: *intellectum purum intelligens* (no *rationatum purum rationans*). También es propia de Gundisalvo en los *Maqāṣid* la nomenclatura aquí repetida de *formatio (taṣawwur)* y *credulitas (taṣdīq)*. Creemos, pues, que Gundisalvo es el traductor de los *Fontes Quaestionum* de al-Fārābī.

## 6. «LIBER EXERCITATIONIS AD VIAM FELICITATIS» DE AL-FĀRĀBĪ

*Texto árabe.* — El *K. al-Tanbīh ʿalà sabīl al-saʿāda* fué editado en Haydarābād, 1346 h. y no debe confundirse con el *K. taḥṣīl al-saʿāda* del mismo al-Fārābī, editado en el mismo lugar el año 1345 h.

*Texto latino.* — El P. H. Salman, OP., ha publicado el texto latino en *Recherches de Théologie ancienne et médiévale*, XII (1940), 33-48, sirviéndose para la edición del ms. Bruges, Ville 424, f$^{os}$ 300 *r*-307 *r*. Otro manuscrito en Austria, Lilienfeld, Bibl. des Cistercienserstiftes, 152, f° 75 *v*. — El P. Salman nos ha dado un texto regularmente aceptable, a pesar de las varias erratas de imprenta *(excitabimur* por *excitabitur*, por ejemplo) y a pesar de que, para varias conjeturas, hubiera sido más acertado ver el otro manuscrito y aun el texto árabe, el cual le hubiera señalado otras enmiendas en que no reparó el editor, v. g., *circa veritas* = *certa veritas* = *ḥaqq yaqīn;* igualmente *utrumque sensu* por *utroque sensu*, etc. Pero al menos para nuestro caso es texto aceptable.

Respecto del traductor, nada indican los códices. En el manuscrito de Brujas nuestro opúsculo va meramente seguido de una obra de Gundisalvo y de una traducción de Gerardo de Cremona. Pero al menos el hecho mismo de encontrarse con tales obras indica suficientemente que esa traducción pertenece a las primeras versiones filosóficas del árabe al latín. Con esto el traductor podría ser o Gerardo de Cremona o Gundisalvo-Ibn Dāwūd.

Debemos, pues, examinar los caracteres de la traducción. Y primeramente observamos la terminología seguida por Gundisalvo en los *Maqāṣid*, v. gr., en la palabra *credulitas*, pp. 36, 35; 36, 37-38; 37, 6; 45, 44 y 45; 46, 9 = *iʿtiqād* (4, 14; 5, 6; 21, 15; 22, 3, etc.); *credulitas*, 47, 1 = *taṣdīq* (24, 12). Esta última palabra árabe es término también de al-Fārābī en los *ʿUyūn al-masāʾil* y de Algazel en los *Maqāṣid*. Gundisalvo entiende el *credulitas* en el sentido de *juicio* como contrapuesto a *simple aprehensión;* Gerardo le da un sentido más amplio.

En segundo lugar observamos que la palabra árabe *ḏihn* nunca es vertida por *ratio* al estilo de Gerardo de Cremona,

sino siempre por *intellectus:* 36, 26-27 (4, 7); 37, 41 (6, 16); 38, 12-13 (7, 10); 40, 7 (11, 6); 45, 39 y 46 (21, 10); 46, 2. 4. 12 (21, 18. 19; 22, 5); 47, 14. 16 (24, 8. 11); 47, 31. 32. 36. 40 (25, 5. 6. 7. 11). Alguna vez, en vez de *dihn* el árabe tiene *ʿaql*, traducido igualmente por *intellectus:* 46, 16 (22, 9. 10). Pero sobre esta palabra examinaremos luego un caso especial.

También *intellectum (obiectum)* corresponde al árabe *mafhūm* 42, 32 (15, 10), así como *intelligibilia* corresponde a *mafhūmāt* en 42, 48 (16, 2), mientras que *sensuum intelligibilium* es *maʿānī maʿqūlāt* en 47, 42 (25, 12), etc.

En el traductor de nuestro opúsculo se advierte cierta facilidad en usurpar términos nuevos, v. gr., *faciliare* (43, 45; 44, 18; 48, 6); *comestus* (40, 20); *incollocabilis* (40, 31); *latibiliores, latibilissime* (43, 47 ss.). Alguna vez la innovación parece un verdadero acierto, como al traducir *taʿlīm* por *quadrivialia* (45, 20, 24).

Tales innovaciones son muy propias de Gundisalvo. Cl. Baeumker cuenta casi doscientos términos nuevos en la traducción del *Fons vitae* (pp. 394-399). De la traducción de los *Maqāṣid* quizá resulte una lista mayor. Notemos por ejemplo: *absentare* (ed. Muckle, 34, 22; 167, 32; 173, 19); *vicissitudinantur* (22, 26); *vilificabit* (81, 29); *molestatur* (83, 1-2); *vicinari* (115, 19); *igniantur* (156, 17; 159, 22. 32. 34); *deguttat* (157, 35; 158, 8); *calor advivat siccitatem* (161, 34), etc. Palabras enteramente nuevas son *alambic* (157, 23 = al-ἄμβιξ); *al-coton* (158, 6); *gattus* (173, 32). Recuérdese el *effigiare* en el *Sextus naturalium*, etc.

Tal vez este estilo de Gundisalvo es lo que dió en rostro a Gerardo de Cremona, hasta el punto de ir alguna vez al extremo opuesto, cuando se trata de *Intellectus* y *Ratio*. No está tan mal el *exemplum rationis* de Gerardo en vez del *exemplificavit intellectum;* pero por *ratio prima* nadie entendería la *inteligencia primera*.

Este estilo, tan propio y aun exclusivo de Gundisalvo, como opuesto a las maneras de Gerardo de Cremona, está fundado, respecto de *ratio* e *intellectus*, en un pasaje de este mismo libro

de al-Fārābī, que vamos a trascribir en su traducción latina y a traducir directamente del texto árabe:

Cum autem bona que hominis sunt, quedam eorum sint magis propria quibusdam aliis, et bona que magis appropriata sunt homini, sint bona intellectus, hominem tamen illud per quod factus est homo, sit intellectus, et bona que ars ista facta est bonaque magis propria sunt homini. Nomen ergo intellectus quandoque significat attinctionem hominis rem per intellectum suum; ars vero hoc prestat: prestat bonum et felicitatem cum istis ambobus et per ista duo existunt ambo. Illud autem per quod homo attingit, scilicet quod est unum ex duobus significatis nomine intellectus, solent antiqui vocari rationem. Nomen vero rationis quandoque similiter significat loquelam et interpretationem lingue; et hoc significat rationis nomen apud vulgum de sensu istius nominis. Nomen quidem istum significat apud antiquos sapientes utrumque; de homine enim dicitur vere quod est rationalis utrumque *(utroque)* sensu, scilicet, in eo quod est interpres et quia habet illud quod attingit. Verumptamen antiqui cum de homine dicunt quod est rationalis, intendunt «adhuc» quod habet illud per quod attingit quod intendit cognoscere. Cumque ars ista prebet rationi eius perfectionem suam, vocata est ars logice, id est rationis, et «est» id per quod homo attingit «perfectionem» suam et vocatur similiter ars rationalis anime... Ergo ars logice est illa per quam adquirit pars rationalis suam perfectionem. Cumque autem nomen rationis et logice significant interpretationem lingue, opinati sunt multi homines quod intentio huius artis sit prestare homini noticiam recte interpretandi rem et virtutem recte loquendi; et non est ita; sed ars prestans scientiam recte loquendi et potentiam eius est ars grammatica. Cum «autem error» [*literalmente*: Causa autem erroris] in hoc est equivocatio nominis tantum in illo ad quod per artem grammatice intenditur, utrumque enim vocatur nomine rationis, verumptamen quod intenditur in hac arte de illis duobus sensibus quos nomen rationis significat est unus ex eis absque alio. Sed inter artem grammatice et artem logice est aliqua consimilitudo scilicet quod ars grammatice prestat scientiam recte loquendi et potentiam recte «loquendi» secundum consuetudinem alicuius lingue. et ars logice prestat «scientiam» recte intelligendi et potentiam adquirendi rectum de eis que intelliguntur. Quemadmodum ars grammatice rectificat linguam donec non loquatur nisi illa que consuetudini sunt alicuius lingue recte loqui, similiter ars logice rectificat intellectum donec non intelligat nisi verum in omni re. Et universaliter loquendo, ita se habet ars grammatice prolationibus, sicut se habet ars logice intelligibilibus: hec est illa

consimilitudo que inter ipsas est. Sed quod una illarum sit alia, aut quod una illarum subsit (ali), non.

Entre los bienes humanos, unos son más peculiares del hombre, mientras que otros le son menos peculiares. Entre aquellos más peculiares está el entendimiento [*ʿaql*] humano, puesto que el entendimiento [*ʿaql*] es aquello por lo que el hombre es hombre. Ahora bien, contándose el entendimiento [*ʿaql*] entre los bienes que le comunica esta ciencia, sin duda que ella también le comunica alguno de los bienes más peculiares del hombre.

Mas el nombre 'entendimiento' [*ʿaql*] unas veces designa el acto por el que el hombre, mediante su entendimiento [*ḏihn*], percibe una cosa, mientras que otras designa aquello mismo con que él realiza el acto de percibir. La cosa misma que realiza la percepción humana, llamada entendimiento [*ʿaql*], corrientemente la llamaban los antiguos [los griegos] *razón* [*nuṭq*], nombre que recae ya sobre la expresión mental [*naẓm*], ya sobre su interpretación oral [*ʿibārat al-lisān*]. Entre el vulgo, ese segundo sentido es el que tiene el nombre 'razón' [*nuṭq*], y entre sus significados ése es el único que conocen. Pero entre los antiguos entendidos en esta ciencia, ese nombre tiene a la vez dos sentidos. Creen, pues, ellos que el hombre es a la vez racional [*nāṭiq*] en dos sentidos, así en cuanto expresa oralmente una cosa, como en cuanto que posee aquello con que percibe. Los antiguos [griegos], al decir que el hombre es racional [*nāṭiq*], significan que el hombre posee aquello con que percibe cuanto cree y conoce. Comunicando, pues, esta ciencia su perfección a la razón [*nuṭq*], por eso mismo se la llama la ciencia de la racional [*ṣanāʿat al-manṭiq*, la ciencia de la lógica]. Aquello con que el hombre percibe lo que va indagando, se llama también la parte racional [*nāṭiq*] del alma. La ciencia, pues, de la lógica será aquella que, cuando se la posee, perfecciona esa parte racional. Mas, designándose también con este nombre de 'lógica' [*manṭiq*] la expresión oral, creyeron muchos que la finalidad de esta ciencia era comunicar al hombre el conocimiento de una correcta expresión oral. Pero ello no es así, porque la ciencia que da a conocer las expresiones correctas y el dominio sobre ellas, es la ciencia de la gramática. Viene motivado este error únicamente por el equívoco del nombre que expresa, ya la finalidad de la gramática, ya la finalidad de la lógica, pues ambas a dos se apropian el nombre de '*manṭiq*'. Mas, de los dos significados que tiene este nombre de *manṭiq*, uno tan sólo, con exclusión del otro, constituye la finalidad de esta ciencia. Es verdad que entre la gramática y la lógica existe cierta analogía: la gramática da a conocer la corrección en las expresiones y el dominio de ellas en una lengua determinada según el uso corriente, mientras

que la lógica da a conocer con corrección lo que ha de entenderse [*yuᶜqala*] y capacita para adquirir esa corrección en lo que se entiende. Así como la gramática rectifica el lenguaje para que nos expresemos con corrección entre los que hablan corrientemente una lengua, del propio modo la lógica rectifica el entendimiento [*ḏihn*], para que se entiendan con corrección todas las cosas. En general, la relación de la gramática a los vocablos es análoga a la de la lógica [*manṭiq*] a los inteligibles [*maᶜqūlāt*]. Tal es la analogía que hay entre ambas. Pero ni la una se identifica con la otra, ni tampoco ninguna de ellas se ha de tener por parte constitutiva de la otra.

El conocedor de este pasaje, por necesidad, tenía que reservar la palabra *ratio* y sus derivados para traducir *nuṭq* y los vocablos derivados de la misma raíz, mientras que para *ḏihn*, *ᶜaql*, etc., había de buscar otro término latino. Esto es lo que hizo Gundisalvo al resumir el *De scientiis* de al-Fārābī, al latinizar el *Sextus naturalium* de Avicena, al traducir los *Maqāṣid* de Algazel, y en otros muchos casos que vamos viendo. Y esto mismo es lo que no pareció bien a Gerardo de Cremona, a pesar de tener al-Fārābī en el *De scientiis* un pasaje análogo. Y esa discrepancia nos sirve a nosotros de criterio para distinguir las traducciones de ambos.

El traducir siempre *ratio* en vez de *intellectus* lleva consigo una confusión que desvirtúa el sentido original, que Gundisalvo conocería o por este pasaje o por explicación de Ibn Dāwūd al prestarle su colaboración en las traducciones.

De la comparación de ambas traducciones podrá inferir el prudente lector que la enmienda de la transcripción que nos da el manuscrito de Brujas ganaría mucho teniendo presente el texto árabe. Parte del texto latino no se halla en su debido sitio; el *cum aut erroris* es, sin dudar, *causa autem erroris*. También se puede inferir que el traductor arábigolatino no acertó siempre con la verdadera interpretación. Con esto podemos decir que en esta traducción no tuvo parte inmediata Ibn Dāwūd o Juan Hispano, y que toda la responsabilidad recae sobre Gundisalvo.

## 7. «LIBER DE DIFINITIONIBUS» DE ISḤĀQ AL-ISRĀ'ĪLĪ

*Texto árabe.* — «Infortunately, with the exception of a fragment recently discovered of the *Book of Definitions*, the originals are lost and we owe our knowledge of their contents to Hebrew and Latin translations, which are extant and have been published» [1]. Se hallará el aludido fragmento en J. Goldziher, *Deutsche Literaturztg.*, 1912, n. 21-23 [2].

*Texto hebreo.* — Véase Hartwig Hirschfeld, *Das Buch der Definitionen in der hebräische Uebersetzung des Nissim b. Salomon* (en *Festschrift zum achtzigsten Geburtstag Moritz Steinschneider*, Leipzig 1896, pp. 131-141 y 233-4).

*Texto latino.* — Munich, cod. lat. 8.001, fos 151 *v*-154 *v*. De este códice se sirvió J. T. Muckle para su edición en *Archives d'hist. doctr. et litt. du M. A.*, XI (1938), 328-340. No se trata propiamente de una traducción completa, sino de extractos tomados casi exclusivamente de Isḥāq. Es caso análogo al que ya conocemos del *De scientiis* de al-Fārābī.

Una traducción completa llevó a cabo Gerardo de Cremona editada en *Ysaac opera*, Lugduni 1515, y por Muckle en los mismos *Archives*, pp. 300-328. De ella se conservan muchos manuscritos: París, BN. 6.443, fos 187 *r*-190 *r*: 6.871 A (es el nº 11); 7.034 (al principio); 14.700, fos 153 *r*-160 *v*; 16.084, fos 202 *v*-204 *v*; Viena, Bibl. des Dominikanerkloster, 121, fos 133 *v*-435 *r*; Viena, Biblioteca Nacional, 2.438, fos 110 *v*-116 *v*; Oxford, Corpus Christi, 86; Omnium anim., 69 (da como traductor a Constantino el Africano); Roma, Vat. lat., 2.186, fos 46 *v*-50 *r*. — Aún habría que examinar más éstos y otros manuscritos para fijar mejor ambas traducciones.

Como del *De scientiis* de al-Fārābī, así del *Liber de definitionibus* de Isḥāq encontramos dos cosas: una compilación (traducción abreviada o extractos) y una traducción completa. Aquella hasta ahora se presenta como anónima, y ya la cita Gundisalvo en el *De divisione philosophiae*, mientras que la traducción completa se atribuye a Gerardo de Cremona, tanto en los ma-

[1] Isaac Husik, *A History of Medieval Jewish Philosophy*, New York 1916, p. 2.

[2] Véase también Cl. Baeumker, *Phil. Jahrb.*, 25, 1912, 201-203. Para la doctrina filosófica de Isḥāq, puede verse Jac. Guttman, *Die phil. Lehren des Isaac ben Salomon Israeli* en *Beit. z. Gesch. d. Phil. des Mittelsalters*, X (1911), Heft 4.

nuscritos como en la lista de sus traducciones. Comencemos por comparar ambas traducciones con un texto del *De divisione philosophiae:*

| *De divis. phil.* | *Gundisalvo.* | *Gerardo de Cremona.* |
|---|---|---|
| Philosophi vero philosophiam duabus descriptionibus descripserunt quarum una sumpta est ex proprietate eius, et altera ex *effectu* eius. | Eam tribus descriptionibus descripserunt. Quarum una sumpta est ex nomine eius, alia ex proprietate eius, alia ex *effectu* eius. | Descripserunt eam descriptionibus tribus: una earum est derivata ex nomine suo et secunda est sumpta ex proprietate sua, et tertia est accepta ex *sciencia* sua. |
| Descriptio vero philosophie sumpta *ex effectu* est haec: «philosophia est integra cognicio... | Descriptio philosophie ex *effectu* suo. Philosophia est cognicio hominis sui ipsius. | Philosophie vero descripcio ex *sciencia* sua est quod philosophia est cognicio sui ipsius. |
| Spiritualis vero est ut *unicio* anime cum corpore ad hoc ut homini *manifestetur veritas rerum perceptibilium* et discernat inter bonum et malum *et faciat quod oportet vivens in iusticia et sanctitate, quousque remuncretur et coniungatur splendori intelligencie et pulcritudini sapiencie et fiat spiritualis coniunctus splendori increato ex virtute creatoris nullo mediante quod est paradisus eius et retribucio eius* [1]. | Spiritualis vero ut *unio* animae cum corpore videlicet ut homini *manifestetur veritas rerum perceptibilium* et discernat inter bonum et malum *et faciat quod expedit vivens in sanctitate et iusticia, quousque remuneretur et coniungatur splendori intelligencie et pulcritudini sapiencie et fiat spiritualis coniunctus splendori increato ex veritate creatoris sine medio, quod est paradisus eius et retribucio eius* [2]. | Causa vero finalis spiritualis est sicut connexio animae cum corpore, ut homini *appareant veritates rerum sapiencialium* et discernat inter bonum et malum, et laudabilia et illaudabilia, et faciat quod expedit veritati ex iusticia et rectitudine et sanctificatione creatoris et psalmodia et laude et confessione dominacionis eius et alienatione ab operibus bestialibus sordidis et per hoc pervenerit ad retribucionem creatoris gloriosi et benedicti quod est continuatio cum anima alta et illuminacio splendoris intelligencie et pulcritudo sapiencie et lumen eius... [3]. |

1. Baur, pp. 5 ss.
2. Muckle, p. 330, 2 ss.
3. Muckle, p. 302, 17 ss.

Se podrían añadir muchos ejemplos, pero basta el trascrito para demostrar plenamente que Gundisalvo en el *De divisione philosophiae* sigue la compilación señalada, y que ésta es distinta de la traducción de Gerardo de Cremona, el cual tenía delante tanto esa traducción abreviada como el *De divisione philosophiae* y, según le pluguiera, podría acomodarse a uno u otro caso, o prescindir de ambos.

Si ahora estudiamos la nomenclatura, veremos que ambas traducciones son bastante parecidas. En vez de *intellectus* tenemos más comúnmente la palabra *intelligentia*. Ambas palabras se hallan en las traducciones indubitables de Gundisalvo, como son los *Maqāṣid* de Algazel y la *Metafísica* de Avicena; pero es más frecuente la primera; en cambio, aquí lo es la segunda. A su vez, Gerardo se sirve aquí de la palabra *intellectus*, *intelligere*, frecuentando al mismo tiempo las palabras *ratio*, *rationalia*, etc.; cosa que no vemos en la compilación: *velit et intellexerit* (301, 8) y (302, 6); *illud rationatur ex nomine* (302, 23); *praecepta intellectualia* (305, 13), junto a *praecepta rationalia* (305, 19). Con todo, Gerardo cede aquí de su intransigencia en el *De ratione* de al-Kindī. El texto anteriormente traducido no se le oponía tanto; pues en vez de los tres *intellectus* consabidos, pone tres *intelligentias* y ésta viene a ser una palabra de concordia. Véanse los textos:

*Gundisalvo.*

Post haec videamus quid sit intelligentia. Intelligentia est specialitas rerum, per quod datur intelligi quod specialitas rerum sempiternarum sit apud eam semper presens... et scit illud per se quamvis in hoc differant artifex et intelligentia. Intelligentia scit ea quae scit absque recordatione... Si quis autem opposuerit... dicemus eum male opposuisse eo quod species sempiternae non augentur... quod scientia non comprehendit illud nec cognitum nec intellectum. Et propter hoc philo-

*Gerardo de Cremona.*

Sermo de quiditate intelligentie. Inquit philosophus: Intelligentia est specialitas rerum; voluit per hoc quod specialitas rerum sempiternarum et perpetuarum sit apud eam semper praesens... et scit ipsam ex eo; quamvis inter magistros sit differentia manifesta propterea quod intelligentia scit absque cogitatione... Quod si aliquis contradixerit... dicemus ei: opposuisti falso et *rationatus est* quod non *rationatur;* aequasti enim species sempiternas... quod scientia non apprehendit est non scitum

sophus distinxit intelligentiam in tria, quarum una est intelligentia quae semper est actu de qua diximus quod apud eam specialitas rerum semper est praesens. Secunda est intelligentia que est in anima potentia antequam exeat ad effectum. Cum autem scit, exit de potentia ad effectum quod in ipsa est sicut intelligentia infantis, quae in ipso potentia... Species autem intelligibilis *(intelligibilis* por *tertia)* describitur per intelligentiam secundam et assimilatur sensui... [1].

neque intellectum. Et propter hoc variavit philosophus intelligentiam tribus modis. Unus eorum est intellegentia quae semper est actu et est ea cuius praemisimus memoriam et diximus quod specialitas rerum est apud eam semper praesens. Et secunda est intelligentia quae est in anima potentia ante exitum eius ad actum. Cumque scit, egreditur quod in ipsa est de potentia ad actum, sicut intelligentia infantis quae est in ipso potentia... Species autem tertia et est descripta per intelligentiam secundam et est assimilata sensui... [2].

Como la compilación que estudiamos se cita ya en el *De divisione philosophiae*, se infiere justamente que es anterior a la traducción de Gerardo, y así, por el párrafo trascrito, se ve que éste la utiliza para su versión y aun acepta la nomenclatura, pero siempre se reserva las palabras *ratio*, *rationari*, etc.

De todo lo dicho se infiere que, siendo la compilación anterior a la traducción de Gerardo de Cremona y no siendo éste su traductor, debemos pensar que tenemos delante una nueva traducción de Gundisalvo, o, mejor, una nueva compilación al estilo de la que hizo del *De scientiis* de al-Fārābī. En ella encontramos las maneras de Gundisalvo y su nomenclatura y la utilización de la misma en las obras propias, como sucede en otros muchos casos. Gundisalvo debe ser, pues, tenido por traductor del *Liber de definitionibus*. En todo caso, tenemos una nueva traducción anterior a Gerardo de Cremona, cosa que ya sospechó Baur cuando dice: 'Doch weicht der G. Text erheblich von den aus handschriftlich und im Druck vorhandene ab, so dass die Annahme, D. habe die von Gerhard v. Cremona hergestellte Uebersetzung nicht vor sich gehabt, sich nahe legt' [3]. En cambio, la dependencia de Gerardo queda plenamente demostrada en los párrafos copiados.

[1] Muckle, pp. 332-333.
[2] Muckle, pp. 310-311.
[3] Baur, p. 176, nota 1.

## 8. «LIBER INTRODUCTORIUS IN ARTEM LOGICAE DEMONSTRATIONIS»

*Texto árabe.* — Fr. Dieterici, *Die Abhandlungen der Ichwân es-Safâ in Auswahl*, Leipzig 1886, pp. 376-395; otra edición, Cairo 1928, t. I, pp. 343-362; edición Cairo 1888-89, t. I, pp. 307 ss.; edición Bombay 1887-9, t. I (2), páginas 132 ss.

*Texto latino.* — Albino Nagy, *Die Philosophischen Abhandlungen des Ja'qūb ben Isḥāq al-Kindī*, pp. 41-64, en *Beiträge z. Gesch. d. Phil. des Mittelalters*, Band II, Helt V, Műnster 1897. — Nagy [1] atribuye a al-Fārābī este opúsculo, fundándose en aquellas palabras: «collectus a Mohameth discipulo alquindi philosophi». Pero se ha encontrado [2] el original árabe entre las obras, varias veces editadas como hemos dicho, de los Iǰwān al-Ṣafā' y, por consiguiente, se plantea la cuestión de la autenticidad bajo otras circunstancias, porque, efectivamente, entre los Iǰwān al Ṣafā', uno lleva el nombre de Abū Sulaymān *Muḥammad* ben Mu'sīr al-Bustī al-Maqdisī [3], y las razones para relacionar a estos Iǰwān al-Ṣafā' con al-Kindī parecen más decisivas que las que hacen a al-Fārābī discípulo del mismo al-Kindī. Al-Fārābī, a la muerte de éste, no pasaba de los cuatro años de edad, y quizá, según otros, aún no había nacido. El autor de este opúsculo cita como *nuestros* unos diez tratados de los Iǰwān al-Ṣafā', lo que hace desaparecer toda duda sobre la atribución a estos autores.

El traductor interpreta de esta manera el título de una obra: *In epistola de intellectu et intellecto* [4]. La cita no se refiere a la obra de al-Kindī, que ya hemos estudiado, sino a otra obra de los Iǰwān al-Ṣafā': رسالة العقل والمعقول, que en la edición de Die-

1 Nagy, pp. IX-XII.

2 De Boer, en *Archiv. f. Gesch. der Phil.*, XIII (1900), 177, y *Encyclopédie de l'Islam*, II, art. *Iḫwān al-ṣafā'*.

3 Brockelmann, *Gesch. der. arab. Litteratur*, Weimar 1898, I, p. 213 y *Supplementband*, I, pp. 379-380; G. H. Farmer, *Who was the Author of the Liber Introductorius in artem logicae demonstrationis*, en *JRAS* (1934), 553.

4 Nagy, p. 41. Nagy conoció los manuscritos: París, BN., ms. lat. 6.443; Roma, Vat. lat. 2.186. Véase, además, Oxford, Digby 217. Cf. G. D. Macray, *Catalogus codd. mss. bibl. Bodl.*

terici se halla en la p. 211. Pero, en todo caso, Gerardo de Cremona hubiera traducido: *De ratione et rationato,* sobre todo en caso de haber traducido antes la obra de al Kindī. El mismo raciocinio podríamos hacer innumerables veces con las palabras *intellectus, intelligibile, intelligere:* 45, 17; 47, 23; 48, 10; 48, 16; 49, 11; 49, 13; 49, 19; 49, 20-21; 50, 15; 50, 21; 50, 27 (hay más de otros tantos casos). Tampoco este opúsculo se encuentra en la lista de las traducciones de Gerardo de Cremona.

Si el traductor no es Gerardo de Cremona, por el mismo hecho queda Gundisalvo indicado como traductor. En la traducción encontramos la nomenclatura usada por Gundisalvo, y éste cita ese opúsculo en el *De divisione philosophiae* [1], hecho que, si por una parte hace a Gundisalvo probable traductor de ese opúsculo, por otra excluye nuevamente a Gerardo de Cremona, por hallarse citado en una obra compuesta antes de las traducciones de este autor.

Bignami-Odier, al enumerar las obras del ms. Vat. lat. 2.186, escribe: «14°, f^os^ 71 *r*-74 *v*. Alkindi (al-Kindī. Yaʿqūb b. Isḥāq), Liber introductorius in artem... interpretantibus Johanne Hispalensi et Gundisalvo» [2]. Como hemos dicho, no se trata de al-Kindī ni de al-Fārābī como autores de este opúsculo. El traductor principal lo creemos a Gundisalvo, por lo que vamos a observar.

La palabra árabe *laḥn* está vertida por *sonus* [3], cuando mejor hubiera sido traducirla por *armonia*. Por esta razón se le hace improbable a Farmer que el traductor fuese Gerardo de Cremona o Juan de Sevilla (esto es, Juan Hispano). Éste, sobre todo, nunca hubiera dado tan defectuosamente el concepto de *laḥn*. Gundisalvo, tal vez, entendía poco de música, pues vemos que en el *De ortu scientiarum* también está mal empleada la palabra *sonus,* o bien debemos recordar que al principio no domi-

1 En Baur, p. 33, l. 5 ss.

2 J. Bignami-Odier, *Le manuscrit Vatican latin 2186,* en *Archives d'hist. doctr. et litt. du M. A.*, XI (1938), 138.

3 Texto latino en Nagy, pp. 44-5 ss.; texto árabe en Dieterici, 378, l. 18.

naba tan perfectamente el árabe, aunque después, al traducir el *De scientiis* y al traducir los *Maqāṣid*, acierta muy bien con la interpretación de esa palabra. De todos modos alguno tradujo así; pero no puede considerarse a Juan Hispano como tan mal traductor, ni puede considerarse a Gerardo de Cremona, ya que la traducción contiene maneras contrarias a su nomenclatura y aun parece anterior a su actividad literaria [1]. A pesar del defecto, la atribución a Gundisalvo parece la única admisible.

## 9. LOS «MAQĀṢID» DE AL-GAZĀLĪ

*Texto árabe.* — *Maqāṣid al-falāsifa*, Cairo 1913, es un pequeño volumen de 328 pp. de 17 lín., y contiene toda la obra [2]. Beer, *Al-Gazali's Maḳasid al-Falasifat*, I Teil: *Die Logic.* Cap. 1-2, Leiden 1888. — El P. Bouyges promete una edición crítica. — Además del manuscrito de la edición ya dicha del Cairo, existen los *Maqāṣid* en Berlín, ms. or. quart. 59; Oxford, Hunt. 592 (con caracteres hebraicos); Londres, Br. Mus., Or. 6.498.

*Texto latino.* — *Logica et philosophia Algazelis arabis.* Petrus Liechtenstein Coloniensis Germanus: ex oris Erwerwelde oriundus Ad laudem et honorem Dei summi tonantis... hoc praeclarum in lucem opus prodire fecit anno Virginei partus M. D. VI. idibus Februariis sub hemispherio Veneto. — Rev. J. T. Muckle C. S, B., *Algazel's Metaphysics* [and Physics] *A Mediaeval Translation*, Toronto Canadá, 1933.

*Manuscritos latinos.* — Laon, Bib. Municipal, 412, fos 70 *r*-88 *r*; París, BN., ms. lat. 6.443, fos 143 *r*-157 *r*; 157 *v*-165 *v*; 202 *r*-208 *r* (siglo XIV); 6.552, fos 43 *r*-62 *r* (Metaphysica y Physica); 14.700, fos 2 *r*-76 *r*; 16.096, fos 85 *v*-108 *r*; 16.605, fº 16 *r*; Roma Vat. lat. 4.481; Toledo, Bibl. Capitular, 47-15 (fragm. de la Metafísica); Austria, Graz. Universitätsbibl. II, 482, fos 135 *r*-169 *v*; Admont, 487, fos 84 *v*-98 (Physica); Inglaterra, Worcester, Chapter Library Q. 81, fos 88 *r*-107 *v* (Metaphysica).

[1] Esto se infiere de haberlo utilizado Gundisalvo. Véase Baur, p. 233.

[2] Sobre esta edición, véase M. Bouyges, *Notes*, en *Mélanges*, VII (1914-1921), pp. 397 ss.

El traductor es Domingo Gundisalvo y en ello no se ofrece duda alguna. Ya la edición impresa en 1506 dice así: *Incipit liber philosophiae Algazelis translatus a Magistro Dominico archidiacono secobiensi apud Toletum ex arabico in latinum.* Lo mismo dice literalmente el ms. 6.552, f° 43 *r: Incipit liber philosophiae Algazel, translatus a Magistro Dominico archidiacono Segobiensi apud Toletum ex arabico in latinum.*

A mi parecer la traducción de los *Maqāṣid*, que, como se ve, se atribuye a Gundisalvo, puede pasar por buena e inteligible en sus líneas generales, y los latinos pudieron conocer las ideas que allí se desarrollaban, de una manera auténtica y sin temor de errores.

Sin embargo, se notan faltas particulares que tal vez suponen ignorancia de tecnicismo: *substantiae impares* (pp. 10, 13-14; 11, 20; 12, 2, etc.). Pero otras veces el traductor leyó una palabra distinta de la real, o porque estuviese el códice ma copiado y se atuviera meramente a lo que tenía delante, o porque se equivocó al leer. Ambos errores son impropios de quien naturalmente habla el árabe y además está consagrado a la filosofía:

*accidentis*, 14, 21 [1], en vez de *animae*, 91, 5 (leyó العرض, *al-ʿaraḍ*, por النفس, *al-nafs*);

*aqueitas*, 161, 14, en vez de *aireitas*, 273, 13 (leyó المائيّة, *al-māʾiyya*, por الهوائيّة, *al-hawāʾiyya*);

*auditus*, 170, 4, en vez de *cera*, 235, 5 (leyó سمع, *samʿ*, en vez de شمع, *šamaʿ*);

*motus*, 189, 2, en vez de *calor*, 308, 15 (leyó حراك, *ḥarāk*, en vez de حرارة, *ḥarāra*);

*similis*, 135, 22, por *tunica*, 265, 14 (leyó شبيهة, *šabīha*, por طبقة, *ṭabaqa*).

Estas faltas no pueden atribuirse a los copistas latinos ni a

[1] Indico así el texto de Muckle. Para el texto árabe, véase la edición antes citada.

los editores de la traducción [1]. Sería bien casual copiar mal una palabra latina de escritura enteramente diversa, y en casi todos los casos sustituir las palabras verdaderas que tenían delante precisamente por otras de grafía arábiga parecida. La falta se debe aquí sin duda al traductor. Ahora bien, tal falta parece inadmisible en un Juan Hispano, para quien, al fin y al cabo, el árabe era su lengua natural, y que aún ignoraba, cuando ya era maestro, el latín libresco. Aunque el códice estuviese en árabe mal copiado, no hay duda que Juan Hispano lo hubiera corregido al dictar en romance. Aunque tuviera en el códice *sam*ᶜ = *auditus*, hubiera corregido y leído *šama*ᶜ = *cera*. Y si la cosa pasara una vez por descuido, no hubiera sucedido en tantos casos, ni acertaría siempre, al dar la palabra romance, con un término que en la grafía arábiga se pareciese al verdadero. El traductor, pues, era un estudioso que sabía bastante bien el árabe, pero no tanto que se atreviera a corregir su códice aun en casos claros, o que leyó tan de prisa que varias veces confundió una palabra con otra semejante. Tales eran los progresos en árabe del arcediano Domingo Gundisalvo, cuando por sí mismo, sin la ayuda de su maestro Juan Hispano, tradujo los *Maqāṣid* de al-Gazālī. La traducción, aun con estos defectos, nos revela un arabista bastante instruído.

## 10. «METAPHYSICA AVICENNAE... SIVE DE PRIMA PHILOSOPHIA»

*Texto árabe.* — *Al-fann al-ṯālit ᶜašar min K. al-Šifā' fī al-ilāhiyyāt*, litografiado en Teherán 1903 = 1885. Véase Brockelmann, *Geschichte der arab. Literatur*, I, Weimar 1898, p. 454, y *Supplementband*, I, Leiden 1937, p. 815, con to-

[1] A los copistas y editores debemos sin duda atribuir otra clase de errores en el texto latino: *colorem* por *calorem* (pp. 25, 20); *in potentiam* por *impotentiam* (129, 10); *calore* por *colore* (143, 14); *omnis* por *ovis* (164, 32); *liberi* por *libri* (189, 13). Debe también advertirse la adición de ciertas frases (11, 8-9; 38, 3-6; 49, 34-35, etc.) que pudieran ser del traductor o de algún estudioso posterior, y aun tal vez alguna pueda provenir del original de donde se hizo la traducción.

dos los elementos que se conservan para la reconstruccion del texto. — En el manuscrito árabe 621 de El Escorial hay dos buenos pasajes de la Metafísica del Sifa: 1°, desde la mitad del c. 2 del lib. II, أن يكون حال ما بين القسم, hasta la mitad del c. 1 del lib. IV, الوجود وجود العلة; y 2°, desde casi el comienzo del c. 3 del libro IX, وجب في حكم خيريته الطريق الثاني, hasta casi el fin del c. 5 del mismo libro. Los folios del manuscrito están desordenados; y corresponden así con la traducción latina de la ed. Venecia 1508:

| *Ed. de Venecia.* | *Ms. 621 de El Escorial.* |
|---|---|
| 1° F° 75 *va*, 60-f° 84 *rb*, 19. | F^os 11 *r*-20 *v* y f^os 1 *r*-6 *r*, 19. |
| 2° F° 103 *va*, 48-f° 105 *vb*, 16. | F° 6 *r*, 19-10 *v*. |

*Texto latino.* — Ed. de Venecia, Bernardus Venetus, 1495; Locatellus 1508 [1].

*Mss. latinos.* — París, BN., ms. lat. 6.443, f^os 2 *r*-44 *r*; 15.114; 16.096; 16.602 [2]; Mazarina, 3.473, f^os 174 *r*-194 *v* [3]; Laon, 412, f^os 180 *r*-228 *v*; Roma. Vat. lat. 2.186 [4], 4.428 [5]; Urb. lat. 187 [6]. Oxford. Bodl. Digby 217 [7]; Merton College 282, f^os 69 *r*-109 *r*; Erfurt, Amplon., f. 331; Toledo, Bib. Cap., 47-15, f^os 90 *rc*-91 *vc* (fragmentos).

De estos manuscritos, el 6.443 lleva este explicit: *Completus est liber quem transtulit Dominicus Gundisalvus Archidiaconus Tholeti de arabico in latinum.* Igualmente Digby 217 y Vat. lat. 4.428. Recordemos aquí que en Toledo eran muchos los arcedianos y llevaban el título de *matritensis, secobiensis, talaveriensis,* etc. Con ello se entenderá cómo Gundisalvo era *archidiaconus secobiensis* en Toledo.

[1] Existen en la BN. de Madrid. Véase D. G. Rojo y G. Ortiz de Montalbán, *Catálogo de Incunables de la Bibl. Nacional,* Madrid 1945, n. 229, p. 58. Además con la signatura I/1848, se hallará la ed. de 1508.

[2] Sobre este manuscrito véase F. Wüstenfeld, *Die Uebersetzungen arab. Werke in das Latein,* p. 67.

[3] A. Molinier, *Catalogue des mss. de la Bibliothèque Mazarine,* 1890-1892.

[4] J. Bignami-Odier, *Le manuscrit Vatican latin 2186,* en *Archives,* página 133 ss.

[5] Miss. S. D. Wingate, *The Mediaeval latins Versions,* Londres 1931, 120.

[6] C. Stornajolo, *Bibliothecae Apostolicae Vaticanae Codices manuscripti, Codices Urbinates latini,* Roma 1902-1921.

[7] G. D. Macray, *Catalogus codicum Mss. Bibl. Bodleianae. IX. Codices Digbeianae,* 1883.

Tratando de los *Maqāṣid* de Algazel, pudimos, bajo el testimonio de los manuscritos, individualizar de tal manera la persona del traductor, que positivamente hubimos de rechazar la colaboración de otra persona más erudita. Para ello tuvimos en cuenta las deficiencias del traductor, porque también los lunares sirven para distinguir unos individuos de otros. Algo parecido podríamos hacer ahora respecto a la Metafísica del *Šifā'*. Pero, como no tengo a mano el texto árabe completo del *Šifā'* sobre muchos pasajes tan sólo provisionalmente podría hablar basándome en los textos correspondientes del *Naŷā*, el cual desde la p. 411 de la edición del Cairo parece coincidir enteramente con el libro IX del *Šifā'*. Reduzco, por tanto, la investigación a unos cuantos casos que no parecen admitir duda sobre estos extremos: o el manuscrito que usaba el traductor tenía ciertas faltas que el traductor debiera haber corregido, o éste no acertó a traducir con exactitud ciertas palabras. Veámoslo:

1) «Iam autem nosti quod hic motus indiget virtute infinita spoliata a materia *que non movetur nec per intentionem*» [1] (لا تتحرك ولا بالغرض). El traductor leyó *wa-lā bi-l-garaḍ* (ولا بالغرض) en vez de *wa-lā bi-l-ʿaraḍ* (ولا بالعرض), como el sentido con evidencia lo reclama. En tal defecto no hubiera caído Ibn Dāwūd, aunque el manuscrito hubiera estado defectuoso.

2) «Cum igitur delectatio *pervenerit* ad intelligendum primum principium...» [2] (فاذا بلغ الالتذاذ بتعقل المبدأ الاول). El sentido de بلغ parece claramente el del *ser obtenido*, así: *Cuando el placer fuere obtenido mediante el conocimiento del primer principio.* Ningún filósofo que naturalmente poseyera el árabe presentaría al placer como conocedor del primer principio.

3) «Tunc non oportet ut, si remota fuerit una pars a plaga, *pertranseat* |جاز| et, si remota fuerit ab alia plaga, non *pertranseat* secundum naturam» [3]. El verbo جاز no parece significar aquí *pertransire*, que, como se ve, no hace sentido; pero puede tener

1 En la edición Venecia 1508, fº 102 *vb*, 51-53; en el *Naŷā*, p. 428, 15.
2 En dicha edición, fº 103 *rb* 45-46; en el *Naŷā*, p. 434, 17-435, 1.
3 En dicha edición, fº 104 *rb*, 4-5; en el *Naŷā*, p. 445, 12.

el significado, constante en Avicena, de *fieri posse* o *esse possibile*. No es necesario que, si una parte se aparta de una dirección, sea posible según la naturaleza, mientras que si se apartare de otra dirección, no sea posible.

4) «Si autem inveniretur, tunc esset sicut id quod est superfluum in perfectionibus que sunt post perfectiones *fixas* [الثابتة]» [1]. No se trata en el pasaje de perfecciones estables e inestables, sino de perfecciones primeras y segundas. Leyó, pues, el traductor الثابتة en vez de الثانية.

Los manuscritos nos dan como traductor únicamente a Domingo Gundisalvo, y, aunque algunos suponen que también en esta traducción de Juan Hispano o Ibn Dāwūd fué mero latinista, debemos rechazar semejante conjetura, porque en tales defectos no podemos suponer que cayera el ilustre filósofo israelita, y tales defectos necesariamente serían, no del latinista, sino del que dictaba en romance. Si el latinista oía *accidente*, no latinizaría *intención* acertando con una palabra arábiga muy parecida.

## 11. «DE CONVENIENTIA ET DIFFERENTIA SUBIECTORUM» DE AVICENA

*Texto árabe.* — En la inmensa enciclopedia de Avicena aún no se ha podido determinar esta obra, que expresamente le atribuye y traduce Gundisalvo. Es más; Baur cree que se trata de una compilación de trozos de Avicena. Pero esto va en contra de lo que dice Gundisalvo, y el tratado aparece demasiado redondeado para no ser originariamente una misma obra.

*Texto latino.* — Baur, L., *Dominicus Gundissalinus: De divisione philosophiae*, en *Beiträge z. Gesch. d. Phil. des Mittelalters*, IV (1903), 124-133. A los cinco códices señalados y utilizados por Baur, pueden añadirse los siguientes: Oxford, Bodl. 679 (cf. H. Thomson, *Ein ältere und vollständigere Handschrif von Gundissalinus: De divisione scientiarum* en *Scholastik*, 1933 (pp. 240-242); Lon-

[1] En dicha edición, f° 106 *ra*, 38-40; en el *Naŷā*, p. 469, 10.

dres, Br. Mus., Sloane 2.461 (siglo XIII), fos 1-38 (Compendium scientiarum; 2.946 (siglo XIII), fos 209-216 (atribuído a *Isaaco philosopho)*; Bélgica, Bib. Real, ms. 2.898.

En cuanto al traductor, no se puede poner en duda que es Gundisalvo, ya que expresamente quiso poner ese tratado de Avicena como una parte de su *De divisione philosophiae*, y ningún otro traductor se puede señalar con alguna probabilidad. El hecho mismo de no hallarse en ningún otro códice, sino tan sólo en los que contienen la obra de Gundisalvo, y el ir en ella encuadrada dicha traducción prueban súficientemente que Gundisalvo es el traductor y que nunca publicó aparte esa traducción.

Hemos recorrido las traducciones arábigo-latinas en que Gundisalvo aparece como principal traductor, aunque en algunas fué ayudado, sin duda, por su maestro Juan Hispano. En otro lugar veremos las traducciones en que Juan Hispano fué principal traductor, aunque en todas cooperase el arcediano Gundisalvo.

Estos traductores, con sus obras originales y versiones, pusieron riquezas inmensas en manos de los latinos. Tenían éstos una filosofía sin redactar, carecían de terminología propia, de división de la materia, y aun de campo peculiar distinto del teológico. Pero la flor de los pensadores árabes y judíos desplegó ante sus ojos atónitos tanto colorido, tanto esplendor y fineza de pensamiento, que se les hicieron personajes interesantes al-Kindī, al-Fārābī, Ibn Sīnā, al-Gazālī, Ibn Gabirol, etc.

El mismo Juan Hispano no parece haber intervenido en las traducciones que contienen ciertos defectos *(Liber introductorius, Maqāṣid, Metafísica de Avicena)*, ni en las versiones que aparecen como refundiciones o compilaciones (*De scientiis, Liber de definitionibus, De convenientia et differentia)*. En los tres *De intellectu* (al-Kindī, al-Fārābī, A. de Afrodisia), y sobre todo en las *Fontes quaestionum*, aparecen muy claramente las maneras de Gundisalvo para que hayamos de suponer otro traductor que le ayudase, al menos de modo principal.

Después de Gundisalvo y Juan Hispano se recuerdan con agrado las traducciones de Gerardo de Cremona, sobre todo cuando completó versiones en que se había omitido buen número de pasajes. Con buen derecho aprovechó en estos casos la traducción anterior. Pero las traducciones de que hablamos, omitidas en su reseña por los herederos de Gerardo, creemos que carecen de las características propias de este traductor, y, por consiguiente, no hay ningún motivo para que se le atribuyan. No faltan méritos a Gerardo de Cremona, para que sin razón positiva se le atribuyan nuevas traducciones.

MANUEL ALONSO, S. I.

# LA CIUDAD DE AL-MUᶜTAṢIM EN AL-QĀṬŪL [1]

## (EXPLORACIÓN Y RESULTADOS)

### 1. — *Ojeada general a las ruinas de Surra-man-rā' (Sāmarrā').*

ENTRE los monumentos extraordinarios que pueblan un país tan rico en ellos como el ᶜIrāq, no hay ninguno que despierte en el ánimo impresiones tan profundas y contradictorias, de alegría y de dolor, de asombro y de aflicción, como los que despiertan las ruinas de Surra-man-rā' (Sāmarrā'). Son ruinas que, con alguna interrupción, se extienden, en una distancia aproximada de 35 kms., por la orilla oriental del Tigris, desde la Qādisiyya de al-Muᶜtaṣim bi-llāh hasta la Mutawakkiliyya de al-Mutawakkil ᶜalà Allāh; que se amontonan cubriendo, a lo largo y a lo ancho, inmensas superficies, atravesadas por calles y canales antiguos y coronadas por abundantes restos de los an-

[1] [Previo amable convenio con su ilustre autor, nos honramos en traducir del árabe y publicar en AL-ANDALUS el presente estudio, de indudable novedad, aparecido en la revista arqueológica de Bagdad, *Sumer*, año III (1947), fasc. 2, pp. 160-170. Con él queremos iniciar en nuestras páginas la colaboración de las más eminentes personalidades científicas orientales, y dar antecedentes necesarios para el estudio del arte hispano-musulmán. En el original árabe, los dos primeros párrafos figuran como obra exclusiva de Nāŷī al-Aṣīl, Director general de Antigüedades del ᶜIrāq, y los tres siguientes como del mismo autor en colaboración con Maḥmūd ᶜAlī al-ᶜAynahŷī, dibujante, y Bašir Yūsuf Faransīs, inspector, ambos de la misma Dirección General. Parece inútil advertir al lector, para explicar el tono de algunas frases, que los tres colaboradores son musulmanes.—*N. de la R.*]

churosos alcázares de los califas y de los palacios de emires, generales y visires, y que todas ellas suscitan la admiración.

En los días de su florecimiento Surra-man-rā' fué la señora de las ciudades del mundo, porque los califas ᶜabbāsíes reunieron sus hombres, desplegaron sus máximos esfuerzos y gastaron sumas sin cuento en la construcción de aquella capital única, con objeto de que fuese el pasmo de los que la contemplasen. Pero diríase que Surra-man-rā' no sorprendió al mundo con su aparición, sino para volverle a sorprender con su perdurable eclipse. En efecto, cuando el califa al-Muᶜtamid ᶜalà Allāh la abandonó por completo y se trasladó a Bagdad, quedó oscurecida como si no hubiese existido nunca. De la noche a la mañana, es decir, pasados unos cincuenta años después de su fundación, aquel esfuerzo gigantesco se convertía en ruinas como las que contemplan los visitantes actuales. ¿Cómo y por qué acontecieron así las cosas?

La respuesta a esta pregunta exigiría un amplio estudio que rebasaría el espacio de que podemos disponer, tanto más cuanto que el tema de este artículo no es otro que la primera ciudad de al-Muᶜtaṣim, anterior a la construcción de Surra-man-rā'. Pero, como una ojeada de conjunto sobre los principios y factores que formaron el califato ᶜabbāsī pueden llevar al investigador a obtener dicha respuesta, nos ha parecido útil añadir unas sucintas palabras sobre el califato islámico y su evolución, en cuanto institución islámica general, no sólo para tener la posibilidad de reconstruir la atmósfera histórica que rodeó la fundación y la evolución del califato, sino también para formarnos una idea general de la situación y de la autoridad del califa ᶜabbāsī al-Muᶜtaṣim bi-llāh.

## 2. — *El califato islámico y su evolución.*

Quedó fundado el califato islámico cuando, a la muerte del Profeta, los musulmanes más caracterizados prestaron juramento de fidelidad a Abū Bakr al-Ṣiddīq, que fué de este modo el primer califa [o lugarteniente] del Profeta entre los musulmanes,

para juzgar entre ellos con arreglo a las normas del Alcorán, para seguir con ellos las prescripciones de la Zuna del Profeta, y para dejarse guiar por las opiniones de los musulmanes en el gobierno de los intereses generales de éstos. El califato islámico se constituyó, pues, de manera real y tangible, sobre estos tres pilares: las normas del Alcorán, las prescripciones de la Zuna del Profeta y las opiniones de los musulmanes más caracterizados. Estimaban los musulmanes que la naturaleza de la nación islámica se basaba en la personalidad del creyente; que esta personalidad del creyente era el elemento básico y fundamental de la nación islámica, y que la nación, con todas las personas que la constituían, pertenecía a Dios. Tocante al califa de los musulmanes no era más el que los precedía, guiaba y conducía por este camino; pero los asuntos debían ser objeto de consulta entre ellos. El móvil primero para la constitución del califato islámico fué el de dar existencia real al mensaje del Islam, por mano de los musulmanes y en sus mismas almas, para conservar, por una parte, la naturaleza de la nación islámica, y, por otro lado, para encaminar a los musulmanes a la difusión del credo islámico por el mundo.

Los califas ortodoxos, con aquella fe que ocupaba por completo sus almas, con la sobriedad de su vida privada, con la justicia que supieron hacer entre los hombres, ordenándoles lo laudable y prohibiéndoles lo vituperable, con el holocausto de sus vidas y las de los musulmanes que les siguieron en el camino del deber, son un ejemplo admirable en la historia de la Humanidad que pone de relieve el poder que ejerce la fe sobre las almas. El mensaje del Islam que se manifestó en la lengua del Profeta hizo de los árabes una nación nueva con nuevo espíritu y nuevo pensamiento. Si bien los árabes anteislámicos se habían hecho dignos de ello con la Ŷāhiliyya, un nuevo pueblo sólo puede nacer, en efecto, de un mensaje santo y divino. Los mensajes divinos han creado entre las almas virtuosas un nuevo pueblo y le han dado, junto con la fe, un nuevo horizonte para la sensibilidad, una nueva luz para el pensamiento, una conciencia viva y una nueva moral para llevar a cabo las grandes acciones de la Humanidad. Este fué el nuevo camino que recorrió el califato

islámico en tiempo de los califas ortodoxos, que fué una conquista en la historia de la Humanidad, cuyos beneficios no quedaron reducidos sólo a los árabes y a los musulmanes.

Pero, una vez que la autoridad del Islam se extendió sobre la mayor parte del mundo civilizado por su victoria sobre los imperios sasánida y romano oriental, gracias a aquella fe que llenaba las almas de los primeros musulmanes, el error comenzó a apoderarse de algunos príncipes árabes, al estallar aquella contienda nacional que enturbió el pensamiento de buena parte de los árabes más representativos. Así se llegó a la batalla de Ṣiffīn, esa gran guerra civil que no sólo simboliza una recia rivalidad entre dos poderosos príncipes árabes, que se disputaban el poder y el mando, sino también un combate a muerte entre dos contrapuestos principios generales, representado el uno en la persona del imām ᶜAlī ibn Abī Ṭālib, el cuarto califa ortodoxo, que deseaba la perduración del califato en su camino recto, y el otro en la persona de Muᶜāwiya ibn Abī Sufyān, en cuya época el califato se convirtió en un Estado personal, autocrático y hereditario, de carácter nacional, cuya religión era el Islam, pero cuyo eje, dueño y señor era el califa-rey.

Con el paso a los Omeyas, sobrevino un cambio esencial en la institución del califato islámico, tanto en el espíritu como en el aspecto externo, ya que se convirtió en un Estado árabe autocrático que profesaba el Islam, cuando antes era exteriormente un califato islámico que reunía tanto a la nación árabe musulmaba como a los restantes muslimes, siendo el Islam el que los señoreaba a todos y el que unía sus inteligencias y sus corazones. Y luego, al pasar el califato de los Omeyas a los ᶜAbbāsíes, siguió conservando su matiz autocrático en cuanto a la organización del poder.

Al-Muᶜtaṣim bi-llāh, como califa ᶜabbāsí que era, en punto al disfrute del poder personal, de la autoridad imperial y a la libre disposición de los caudales públicos, no se diferenciaba gran cosa de los Césares romanos, a no ser por las enseñanzas islámicas que le imponían algunos límites morales y determinados deberes religiosos. Pero el califa era el Estado en todos los sentidos del vocablo, y, en realidad de verdad, esta concentración de

la autoridad y del poder en la persona del califa, fué el origen de la fuerza y, al mismo tiempo, de la debilidad del califato ᶜabbāsī, como ocurre con todo Estado que se asienta sobre un poder personal.

Quiso al-Muᶜtaṣim bi-llāh crear Surra-man-rā' y fué creada Surra-man-rā', y luego, cuando al-Muᶜtamid ᶜalà Allāh abandonó Surra-man-rā', se convirtió en las ruinas que contemplan los visitantes actuales. Así, en un lapso de cincuenta años, se perdieron estérilmente los esfuerzos del gran Estado ᶜabbāsī, junto con incontables millones de dinares.

### *3. — Al-Muᶜtaṣim bi-llāh y su traslado de Bagdad.*

Abū Isḥāq Muḥammad, hijo de Hārūn al-Rašīd, fué jurado califa el mismo día de la muerte de su hermano al-Ma'mūn, 19 de raŷab de 218 (= 10 de agosto de 833). Tomó el título de al-Muᶜtaṣim bi-llāh. Su madre era una esclava turca, de las muladíes de Cufa [1], llamada Mārida.

Había nacido el año 179 h. y, siempre al servicio de al-Ma'mūn, había sido gobernador de Siria y Egipto y general en las guerras contra los bizantinos. Al-Ma'mūn, que sentía debilidad por él a causa de su valor, su energía y su arrojo, lo hizo su heredero. Había de seguir siendo califa hasta su muerte en Sāmarrā' el 18 de rabīᶜ I de 227 (= 4 enero 842). Fué enterrado en su palacio llamado al-Ŷawsaq. Su califato duró ocho años, ocho meses y ocho días, por lo cual se le llama «el [califa] ochavado».

Su hermano al-Ma'mūn había dado empleo en el ejército a muchos contingentes extranjeros, no árabes. Al-Muᶜtaṣim siguió desde su advenimiento la misma línea de conducta: aumentó el número de los esclavos extranjeros, adquirió un número considerable de ellos, e hizo que vinieran muchas gentes de Fargāna (que fueron los Farāgina), de Ušrūsana (que fueron los Ušrūsaniyya), de Samarcanda, del país de los Jázaros y de otras tierras

[1] Cf. Suyūṭī, *Ta'rīj al-julafā'*, al hablar del califa al-Muᶜtaṣim bi-llāh.

y comarcas, reuniendo contingentes importantes, en cuya evaluación discrepan los historiadores, pero que pueden estimarse entre 3.000 y 4.000 hombres [1]. Se dice que llegó a tener 70.000 esclavos [2]. A muchos de ellos los empleó en el ejército y los aposentó en Bagdad. Al-Muᶜtaṣim, además, vestía a sus tropas turcas con brocado, cinturones de oro y ornamentos dorados, para que por su atuendo se diferenciasen de sus restantes tropas. Entre estos individuos se hicieron famosos algunos generales, que fueron criaturas suyas, cuya condición elevó y en cuyas manos puso, no sólo el porvenir del califato ᶜabbāsī, sino el de toda la nación árabe. Tales fueron al-Afšīn Jayḏar ibn Kā'us de Ušrūsana (el jefe de los de esta tierra se titulaba al-Afšīn), Aytaj, que era un esclavo jázaro, Ašnās, Wasīf, Bagā y otros varios, cuyos nombres se hicieron célebres en esta época y en la de otros califas. Todos ellos tenían la máxima influencia, jugaban con los puestos del Estado ᶜabbāsī y acabaron por deponer a un califa y matar a otro, hasta que el califato quedó extenuado y pereció a sus manos.

Habíalos escogido al-Muᶜtaṣim por su valor; pero los datos históricos nos dan a entender que el califa, a pesar de apoyarse en ellos y de estar orgulloso de ellos, no dejaba de sentir al mismo tiempo que su presencia en el ejército suponía el predominio de elementos bárbaros sobre el Estado árabe, si bien no hizo nada por cambiar la situación, debido a causas políticas que actuaban en lo más profundo de los factores que favorecieron la creación del Estado ᶜabbāsī. Al-Muᶜtaṣim, contrariado por las consecuencias que estos hechos habían producido, ponía todo su esfuerzo en conservar el equilibrio entre los distintos elementos de que se componía su ejército y procuraba con todas sus fuerzas vigorizar la naturaleza del Estado y apartarlo de los infinitos peligros a que podía verse abocado. Este propósito fué una de las causas que le movieron a pensar en cómo habría de establecer el orden

1 Cf. Yaᶜqūbī, *Buldān;* Masᶜūdī, *Murūŷ al-ḏahab,* y Ṭabarī.

2 Cf. Qazwīnī, *Āṯār al-bilād wa ajbār al-ᶜibād* (ed. europea, p. 258); Ibn Diḥya al-Kalbī, *Kitāb al-nibrās fī ta'rīj julafā' Banī al-ᶜAbbās,* al hablar de al-Muᶜtaṣim bi-llāh.

y asentar la tranquilidad entre los habitantes de Bagdad, que sentían cada vez mayor odio por las tropas extranjeras y que habían ya pasado a emplear la fuerza y hasta las armas para dirimir la contienda con ellas.

En estas condiciones tomó la resolución tajante y decisiva de salir con su ejército de Bagdad, capital del califato ʿabbāsī y centro del imperio islámico, para trasladarse con él a otro lugar. Aspiraba con ello a que las gentes de su nación pudiesen vivir tranquilamente en la ciudad y a evitar los propósitos de huída que ya abrigaban sus tropas. Las historias nos informan, efectivamente, de que estos soldados extranjeros molestaban al pueblo de la Ciudad de la Paz, haciendo correr sus caballos en los zocos, alojándose en sus casas y haciéndoles sufrir otras vejaciones, y que, en ocasiones, los habitantes de Bagdad se sublevaban contra algunos de ellos y los mataban, si habían atropellado a una mujer, a un anciano, a un niño o a un ciego [1]. Y es indudable que esta reacción de los habitantes de Bagdad contra tales soldados no obedecía exclusivamente al deseo de contrarrestar el daño que de ellos recibían, sino que era una de tantas manifestaciones del odio que les tenían y que aprovechaba estos sucesos para salir a luz, y un modo de desfogar el aborrecimiento decidido y la repugnancia violenta que sentían en lo profundo del alma contra estos extranjeros, por el puesto a que habían llegado y por la autoridad que detentaban, ya que se veían privados, ellos y sus hijos, siendo como eran el pueblo árabe, de todo apoyo, honor, mando, y, además, temían que aquel Estado — que era de ellos, y para ellos y que debía ser suyo — se viera en desgracia y llegara a un final desastroso que diera al traste con su señorío y autoridad.

Hay que observar también, como una causa más que ha de añadirse a las ya expuestas, que la adopción o creación de una nueva capital suele producirse cuando el poder se traslada de una a otra familia, o surgen contingencias peligrosas, o por diferentes motivos políticos. Tenemos de ello muchos ejemplos:

[1] Yaʿqūbī, *Buldān;* Ṭabarī; Masʿūdī; Suyūṭī; Ibn al-Aṯīr; Ibn Diḥya al-Kalbī; al-Samʿānī, *al-Ansāb* (ed. europea, p. 286).

las circunstancias obligaron al imām ᶜAlī a trasladar su capitalidad desde Medina a Cufa; cuando el califato pasó a los Omeyas la capital del Estado árabe fué Damasco, y los ᶜAbbāsies trasladaron el centro del califato desde esta ciudad, primero a al-Ḥāšimiyya y luego a al-Anbār, hasta que el califa al-Manṣūr no tardó en fundar Bagdad y en hacer de ella la capital, como siguió siéndolo hasta que al-Muᶜtaṣim se resolvió a este nuevo traslado. Más aún: es sabido que algunos califas desearon construirse una capital propia, no por otro motivo que para saciar su ambición y mostrar su poderío. Tal es el caso de al-Mutawakkil, que, cuando acabó de construir su ciudad al-Ŷaᶜfariyya — que es la Mutawakkiliyya actual — al norte de Sāmarrā', exclamó: « — Ahora es cuando sé que soy rey, al haberme construído para mí mismo una ciudad en que poder habitar» [1]. Es muy posible que algunas de estas causas, unidas a las circunstancias que rodearon a al-Muᶜtaṣim, fuesen las que le decidieran a fundar una ciudad nueva que le sirviera de capital.

Fué en el año 221, o según otros en el 220, cuando al-Muᶜtaṣim se resolvió a salir de Bagdad y trasladarse a un nuevo lugar, que le sirviese de residencia, tanto para él como para sus tropas. Salió muy de mañana, acompañado de sus consejeros, de sus arquitectos, de peritos en el conocimiento de terrenos y de otros dignatarios. Se dirigió a al-Šammāsiyya, a al-Bardān y a otros lugares, remontando el Tigris, e iba buscando e inquiriendo qué lugar le convendría para hacerlo capital del Estado y centro del imperio, y que pudiese competir con sus hermanas las otras capitales, si es que no las superaba en amplitud, belleza, suntuosidad y hermosos edificios. Pero fué recorriendo un lugar tras otro, preguntando por éste, haciendo pruebas en aquél, reflexionando largamente sobre todo lo que veía o se le indicaba, y no le gustó ninguno hasta llegar a al-Qāṭūl. Una vez aquí, después de examinar toda la zona, de cerciorarse de su abundancia de aguas y de enterarse que su padre al-Rašīd solía venir a al-Qāṭūl a divertirse, cuando se aburría de Bagdad, y había iniciado la construcción de un alcázar y de una ciudad, no aca-

[1] Yaᶜqūbī, *Buldān*, ed. Leiden, p. 266.

bados, pero cuyas huellas subsistían y cuyos muros estaban en pie [1], fué cuando dijo: «— Este es el lugar más a propósito. El río llamado al-Qāṭūl será el centro de la ciudad, y se construirá tanto sobre el Tigris como sobre al-Qāṭūl» [2]. Inmediatamente hizo concesiones territoriales a los generales, a los kātibes y a la demás gente, que empezaron a edificar en las orillas del Qāṭūl y del Tigris, hasta que los edificios se elevaron sobre el terreno. Fueron asimismo trazados los zocos, tanto sobre el Qāṭūl como sobre el Tigris, y, mientras la gente comenzaba a habitar la comarca, él habitó también en una de las construcciones que mandó hacer, pues se edificó allí un palacio [3]. Pero, de pronto, pensó «que la tierra del Qāṭūl no era beneficiosa, porque se componía de grava y pedruscos, que hacían difícil la edificación, y que no tenía holgura, y por eso se alejó de ella, eligiendo el lugar de Sāmarrā'» [4]. Este traslado a Sāmarrā' tuvo lugar en el mismo año.

Tal fué lo que hizo al-Muᶜtaṣim desde su salida de Bagdad hasta que eligió el emplazamiento de Sāmarrā' como sede de su capitalidad y residencia de su ejército.

Más de un arqueólogo se ha preocupado en investigar cuál era el emplazamiento de esta ciudad que al-Muᶜtaṣim fundó sobre el Qāṭūl, antes de ir a Sāmarrā'. Figuran entre ellos Herzfeld y Creswell, los cuales llegaron a la conclusión de que la ciudad octogonal de al-Qādisiyya fué la de al-Muᶜtaṣim [5]. En esta opinión hay sólo una parte de verdad, ya que el muro octogonal no es más que un elemento de la ciudad que, además de eso, se compone de palacios edificados con ladrillos, casas construídas de adobes y otras plazas y muros, todo ello a la orilla derecha del Qāṭūl, sin contar un gran palacio, con una bella alberca y una anchurosa explanada, y muchas casas, que se encuentran a la orilla izquierda.

1 Ṭabarī; Balāḏurī; Ibn Jaldūn; Ibn al-Aṯīr.

2 Yaᶜqūbī, *Buldān*, ed. Leiden, p. 256. *Taʾrīj*, ed. europea, t. III, p. 577.

3 Yaᶜqūbī; Masᶜūdī; Balāḏurī.

4 Yaᶜqūbī, *Buldān;* Masᶜūdī, *Murūǧ al-ḏahab*.

5 Sarre und Herzfeld, *Euphrat und Tigrisgebiet*, III, pp. 104-107; Creswell, *Early Moslem Architecture, Part II;* Bell, *Amurath to Amurath*. Cf. asimismo la *Encycl. de l'Islām*.

Esta ciudad, con todas sus dependencias, es la que hemos explorado durante una campaña que hemos realizado últimamente por la mencionada zona.

*4. — Descripción de la ciudad de al-Mu'taṣim sobre al-Qāṭūl.*

La ciudad de al Muʿtaṣim (o la ciudad de al-Qāṭūl, como algunos la designan) cae unos 10 kms. al sur de Sāmarrā', en una curva que hace el Tigris a los 44° de longitud este, sobre unas tierras llamadas al-Qādisiyya, y se eleva a entrambas orillas de al-Qāṭūl, que actualmente se denomina Nahr al-Qā'im.

Terminamos la exploración de las ruinas y de los restos de esta ciudad durante nuestra última campaña en Surra-man-rā', que emprendimos como consecuencia de las búsquedas e investigaciones realizadas en la región por el doctor Aḥmad Sūsah, encargado de la ingeniería de riegos, con objeto de estudiar el Nahrawān y los canales que a él van a parar y que de él derivan, así como las tierras por que corre y a las que riega. En efecto, el citado doctor, siguiendo el curso de una rama de al-Qāṭūl al-Kisrawī, llamado al-Raṣāṣī — que sale de su orilla occidental en un punto casi enfrente del alminar en caracol, y que se extiende hacia el sur, buscando el Nahr al-Qā'im, al que pasa por un puente de ladrillo, para venir a parar al lugar conocido por al-Qādisiyya — llegó a los restos de una construcción de ladrillo, cercana a la orilla izquierda de al-Qā'im, y que dominaba una depresión artificial a su norte, regada por agua de dicho ramal fluvial. Había también una alberca delante de la construcción, a la que hoy día se conoce con el nombre de al-Mušarraḥāt. El doctor dedujo de la contemplación de estas ruinas que se trataba de uno de los palacios construídos por al-Mutawakkil; que la alberca situada delante del palacio era la descrita, junto con el palacio, por al-Buḥturī en sus qaṣīdas, y que el canal que venía desde al-Qāṭūl al-Kisrawī hasta este lugar, en su paso hacia al-Qādisiyya, no era otro que el Nahr al-Nīrak (o al-Nīzak) [1].

[1] Cf. el periódico [de Bagdad] *al-Bilād*, nos de 17, 20 y 23 de marzo de 1947.

Jan Jamīla
Nahr al-Mutawakkil (al-Nahrawān)
Tikrīt
Tigris
Tell al-banāt
al-Dawr

Mapa de los canales de riego en la zona de Sāmarrā'.

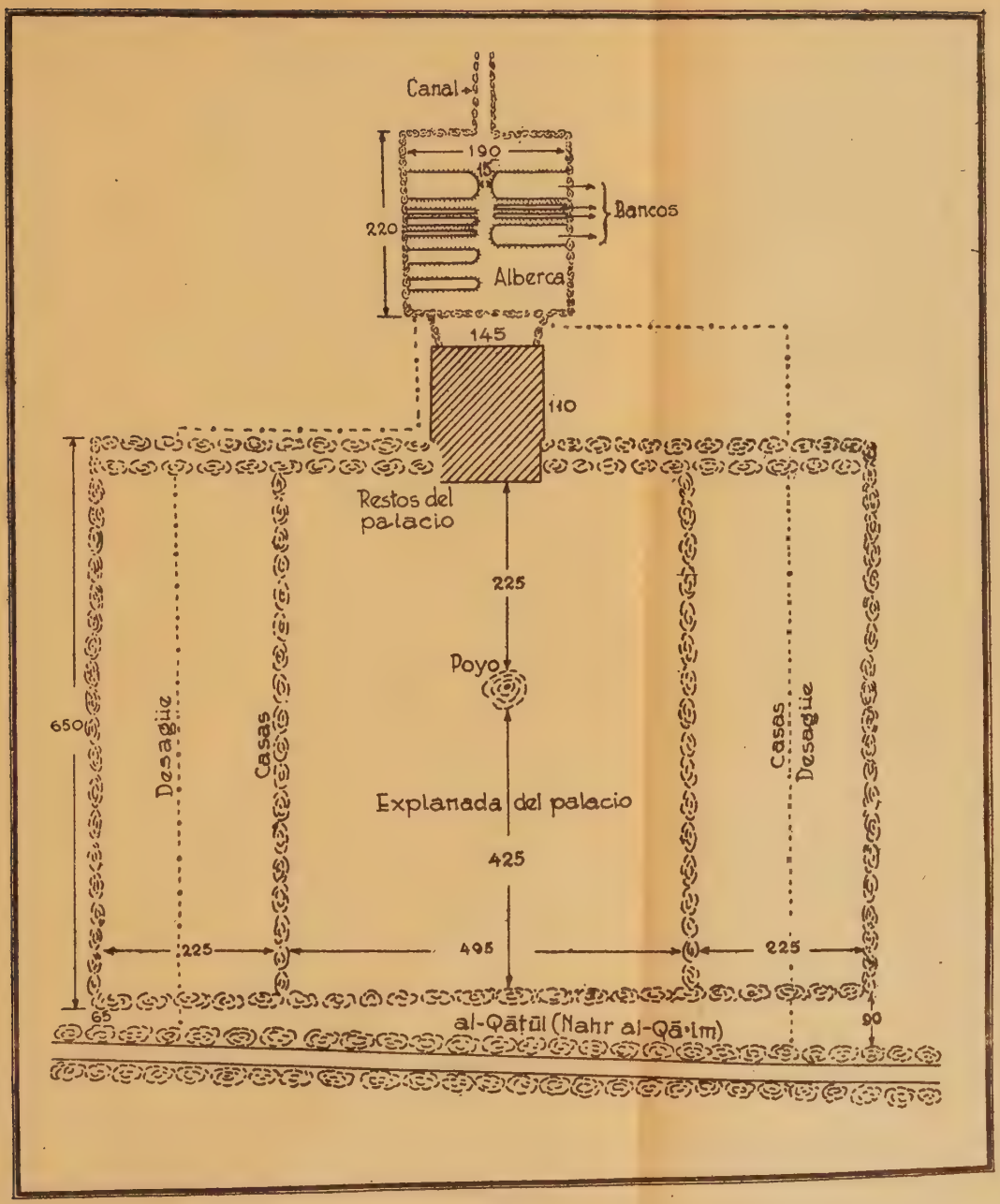
Como el asunto interesaba a la Dirección General de Antigüedades, nos pareció oportuna una comprobación llevada a cabo con todas las exigencias del método científico que se observa en este tipo de investigaciones, es decir, apoyada en amplias observaciones y comparaciones minuciosas, acompañada de una confrontación total y perfecta de los datos históricos con las ruinas existentes, y prolongada con una inspección de las zonas que son contiguas o rodean a las mencionadas ruinas, sin limitarse exclusivamente a éstas, a más de obtener los nombres especiales con que se las designa. Tales estudios e inspecciones venían además exigidos por la proximidad de estas ruinas respecto al muro de al-Qādisiyya, pues era forzoso ver si acaso existía algún enlace que las uniera con esta construcción. De cualquier modo era preciso comprobar los resultados a que había llegado el doctor Sūsah, a quien agradecemos que quisiera acompañarnos en esta visita a Sāmarrā'.

Una vez en la región de las ruinas, objeto de nuestro estudio, encontramos que el canal que sale de al-Qāṭūl al-Kisrawī y que se alarga hacia el sur hasta al-Qādisiyya pasa en su camino al oeste de las ruinas, y que de él sale un ramal que lleva el agua a una depresión artificial (véase el mapa de los canales de irrigación de Sāmarrā'). Esta depresión tiene 220 ms. de largo por 190 de ancho, y su profundidad respecto al nivel del terreno inmediato es de 3 ms. Su suelo está admirablemente distribuído, y así, mientras unas partes están en bajo, para permitir que corra el agua, otras conservan su altura originaria y el agua ha hecho de ellas unos bancos alargados, enfrentados y contrapuestos, en número de 4 en el costado oriental y de 6 en el occidental. El cascote y la tierra, productos de la excavación, fueron llevados a los costados oriental y occidental de la depresión, y los bordean a todo lo largo, con una anchura que oscila entre 20 y 25 ms. y una elevación que fluctúa entre 3 y 5 ms., formando como dos altos sostenes de la depresión, que contribuye a aumentar el encanto del lugar y a realzar la belleza del panorama. El agua salía de la depresión por unos desagües perforados en el seno de la tierra, que comunicaban con el cauce del Nahr al-Qā'im y cuyos restos están aún patentes a simple vista.

Indudablemente esta perfecta organización hidráulica no corresponde a otra cosa que a la alberca de un palacio, del que no quedan más que unos restos de ladrillo, amontonados en su costado meridional, y cuyas ruinas, situadas sobre un altozano que domina la alberca, tienen de superficie 145 × 160 ms. Entre la construcción y el margen meridional de la alberca queda libre un espacio abierto de la misma tierra en que se asentó el palacio, con 40 ms. de anchura, como si fuese una galería asomada sobre dicha alberca.

Debemos añadir que la descripción del palacio es actualmente muy difícil, porque enormes partes del mismo han sido demolidas y trasladados los ladrillos a otra parte. Quede, pues, aplazado este asunto hasta que llegue la ocasión en que se pueda excavar científicamente el terreno, para averiguar la modalidad de este edificio y trazar su plano.

Entre el palacio y el margen del Nahr al-Qā'im se extiende una ancha explanada, rodeada de un muro de adobes, excepto por la parte que toca con la pared meridional del palacio, donde el muro es doble. La explanada mide 650 ms. de largo por 495 de ancho, y en su centro, a distancia de 225 ms. del costado meridional del palacio, hay un gran poyo cuadrado, de 300 ms. cuadrados, construído con guijarros y yeso, cuya altura actual es de 2,50 ms. aproximadamente. El suelo de la explanada es extremadamente llano, pero un poco más alto en los alrededores del poyo, y luego desde este centro va descendiendo ligeramente, con inclinación casi insensible, hasta los cuatro lados de la plaza, poniendo de relieve que este suelo no conserva su estado natural, sino que intervino en él la mano del hombre para disponerlo y ordenarlo de forma que aumentase su belleza. La verdad es que esta zona en que están el poyo y la plaza presenta un aspecto sorprendente, y permite al que se sienta en el poyo dominar todas las zonas circundantes hasta el límite de la vista. Los dos lados oriental y occidental de la explanada están ocupados, en una anchura de 225 ms., por edificaciones que terminan en muros paralelos a los dos lados mencionados y en otros a lo largo. La superficie total de la plaza y de los edificios que la rodean y que encierran los muros viene, pues,




Plano de las ruinas del palacio de al-Muʿtaṣim (llamado al-Mušarraḥāt) y de sus inmediaciones.

a ser de unos 614.250 metros cuadrados, o sea, un equivalente de 246 *dawnam*, sin contar la alberca ni el palacio. El ángulo SO. del muro de estas construcciones dista 65 ms. del margen de al-Qā'im, mientras el ángulo SE. dista 90 ms. (véase el plano) [1].

Desde allí nos trasladamos a la orilla derecha del Nahr al-Qā'im con el propósito de proseguir nuestras búsquedas y de delimitar la zona que encierra estas ruinas. Una de las cosas que conviene observar es que la altura del cauce del canal por esta orilla se acerca a los 7 ms., mientras que por la orilla izquierda apenas rebasa el nivel del suelo en más de un metro. La causa de este hecho es que las tierras resultantes de la excavación del canal fueron arrojadas en su mayor parte sobre la orilla derecha, y con ellas se formó una serie de altos montículos, a todo lo largo del canal, que impiden la vista de las tierras que caen al sur del mismo a la persona que se para en la orilla opuesta.

El monumento más importante que subsiste en este lado es el muro de al-Qādisiyya, situado actualmente entre el Nahr al-Qā'im y el Tigris. El costado de este muro que mira a al-Qā'im dista de este canal 1.920 ms. por su ángulo NO. y 1.320 ms. por su ángulo NE. El costado meridional dista del Tigris unos 1.800 ms. aproximadamente.

Al-Qādisiyya se compone de un muro de adobes de forma octogonal. Cada uno de los ocho lados del octógono mide exteriormente 620 ms. de largo y está reforzado por fuera mediante 17 contrafuertes semicirculares, cuyo diámetro es de unos 4,70 metros. Entre un contrafuerte y otro hay 29,50 ms. En cada uno de los ángulos del muro hay una gran torre redonda con un diámetro de unos 8 ms. El espesor del muro es de 4 ms. aproximadamente. La superficie comprendida por el muro octogonal es de 745 *dawnam*.

En los costados del muro se observan unas aberturas que se distinguen de las demás brechas por haber ante ellas muchos trozos de ladrillo. Tal vez eran los ingresos de al-Qādisiyya. En

[1] El plano es, en su origen, el del doctor Sūsah; pero la Dirección General de Antigüedades ha medido el terreno y lo ha dibujado de nuevo.

los costados que miran, respectivamente, al Tigris y a al-Qā'im hay dos entradas; en los restantes, una sola.

Por dentro se observa que estos costados están formados por unos pórticos que llenan el espacio existente entre cada dos pilares, excepto dos costados enfrentados, en cuyo centro se encuentra reforzado el espesor del muro, que llega a tener 5,50 ms. de grosor en una distancia de 65 ms. del largo del costado. Esta ampliación encierra 8 cámaras. Medida una de ellas, encontramos que sus dimensiones son 3,50×3,70 metros. Están cubiertas por una bóveda de medio cañón apuntado, de 2,70 metros de altura. Los ladrillos están colocados verticalmente sobre ambos lados de la cámara. El ingreso mide 0,85 ms. de ancho, y el espesor del muro frontal es de 1,90 ms. Los ladrillos empleados en este muro miden 0,45× 0,27 ×0,12 ms., y son exactamente iguales a los empleados en los muros de la plaza del palacio del lado izquierdo de al-Qā'im. Debe observarse también que la mayoría de los pórticos y cámaras del muro están arruinados y llenos de tierra.

Una de las cámaras en el muro del recinto de al-Qādisiyya.

Dibujo, según fotografía, por M. Ocaña Jiménez.

El agua llega a al-Qādisiyya por un canal que viene desde al-Qāṭūl al-Kisrawī hacia al-Qā'im y que atraviesa éste por un acueducto, del que aún son visibles algunos restos en el cauce de al-Qā'im. Al llegar al muro de al-Qādisiyya este canal se ra-

Plano general de todas las ruinas de la ciudad de al-Mu'taṣim sobre el canal al-Qāṭūl.

mifica: una de sus ramas entra por la puerta del costado NO., mientras la otra sigue hasta el Tigris, para verterse en él o en al-Qāṭūl segundo, al sur. La rama que entra en al-Qādisiyya se ramifica también en dos, que forman un ángulo recto, y una de ellas vuelve a formar otro ángulo recto, quedando paralela a la primera. Indudablemente este paralelismo favorecía el que todos los que habitaban dentro del muro pudieran utilizar el agua dondequiera que estuviesen. Posiblemente estas aguas iban a parar a un canal de desagüe que salía por el costado sur, donde aún se ven algunos restos. Dentro de los muros y siguiendo su línea, contiguo a sus cimientos, corría también un foso que tomaba el agua del mismo canal de al-Qādisiyya, y que aún es reconocible.

Parece que dentro de los muros existieron edificaciones, cuyos restos aparecen aún. La forma de dichos muros indica que el recinto era una fortaleza y un campamento para un gran ejército, la mayoría de cuyos soldados viviría en tiendas levantadas en su interior.

En las tierras que rodean al muro de al-Qādisiyya hay también ruinas de construcciones y de muros, que se extienden por el O. hasta grandes distancias, y por el E. hasta la orilla del Tigris aproximadamente. Unas son de ladrillo y otras de adobes, De su aspecto se deduce que buena parte eran palacios y casas destinadas a viviendas, mientras las demás eran zocos y plazas, sobre todo las de la orilla del Tigris y las que se hallan en el Qāṭūl segundo al sur de al-Qādisiyya, que son todas construcciones en ladrillo, pero que acaso fueran también palacios destinados a los magnates.

Al sur del muro occidental hay unas ruinas en las que abundan los fragmentos de vasijas de vidrio y montones de vidrio licuado, cuya abundancia y dispersión, así como la existencia de capas de ceniza, nos indican que había fábricas de vidrio emplazadas en este lugar. Como Yāqūt y otros autores fidedignos nos dicen que «al-Qādisiyya era un gran poblado, próximo a Sāmarrā', donde se fabricaba el vidrio» [1], la existencia de estas ruinas nos da la prueba de que, en la época del esplendor y de la gran-

[1] Yāqūt en el *Mu'ŷam* y en el *Muštarik*.

deza de Sāmarrā', fué éste el lugar que los fabricantes de vidrio eligieron para su instalación y que en él construyeron sus talleres, sus moradas y las casas de sus operarios, que siguieron en actividad aun después de que la capitalidad del califato abandonó estos lugares.

### 5. — *Resumen y resultados.*

Después de haber recorrido todas las ruinas y construcciones descritas, a orillas del Nahr al-Qā'im o al-Qāṭūl inferior, y las que se extienden hasta el Tigris; después también de haberlas confrontado con lo que dicen los geógrafos e historiadores antiguos [1] (principalmente con la descripción de al-Yaʿqūbī, que merece entera fe en este asunto, por haber vivido en época muy próxima a Sāmarrā' y a sus noticias, ya que murió hacia el año 284 h.), sacamos la conclusión de que dichas ruinas — es decir, el muro de al-Qādisiyya, los vestigios del palacio con su alberca y los edificios existentes a ambos lados de este último — no son otra cosa que la ciudad construída por al-Muʿtaṣim sobre al-Qaṭūl. Y esta opinión se refuerza más si añadimos que en ningún otro lugar hemos encontrado tanto fruto de nuestras búsquedas como en estas tierras, en la que se aglomeran las ruinas y se esparcen los edificios más que en cualquier otro sitio, sin contar con que no hemos encontrado otro lugar sobre al-Qāṭūl que coincida más que éste con la descripción que de la ciudad de al-Muʿtaṣim hacen al-Yaʿqūbī y otros autores.

Al elegir este sitio como residencia del califato y campamento del ejército del califa, pensaron las gentes que era suficiente y satisfactorio, en atención a su proximidad del Tigris y a su situación sobre al-Qāṭūl [2]. En vista de ello acotaron la tierra destinada a las edificaciones; aportaron materiales; trajeron obre-

[1] Cf. supra, pp. 346-347 = [8]-[9].

[2] Compárese lo que dice al-Yaʿqūbī: «Pero su tierra no tenía amplitud bastante y entonces la abandonó y eligió el emplazamiento de Sāmarrā'».

ros y albañiles; edificaron para el califa un palacio, con una alberca delante, en un terreno espacioso al norte de al-Qāṭūl, que fuese suficiente para sus jardines y paseos; le proveyeron de agua, tomándola del canal que venía hacia al-Qādisiyya, y construyeron en sus cercanías las casas de los magnates palatinos y sus propios alojamientos.

El que los califas construyeran albercas dentro de sus palacios, o delante de ellos, es un hecho bien conocido. Delante de la casa del califa en Sāmarrā', por la fachada que da al Tigris, hay restos patentes de una gran alberca. Delante del palacio de al-ʿĀšiq, en la fachada oriental sobre el Isḥāqī, hay también una alberca que este canal alimentaba de agua. El palacio al-Ŷaʿfarī tiene asimismo una amplia alberca. No vale la peña alargarnos en mencionar todos los otros palacios de califas o visires, en Bagdad o fuera de ella, que tenían albercas con diferentes planos y disposiciones.

En al-Qādisiyya construyeron un campamento para el gran ejército del califa, al que rodearon con muros, surtiéndole de agua mediante un canal que atravesaba al-Qāṭūl y entraba dentro de los muros por la puerta de uno de sus costados occidentales; canal que aprovecharon para que bebieran las gentes y se regaran las tierras circundantes. Los generales del ejército y los magnates se edificaron palacios de ladrillo a la orilla del Tigris y de los Qāṭūles. Se trazaron plazas, zocos y recintos, estableciendo en su torno casas y murallas, construídas en su mayor parte con adobes. Y es indudable que al-Muʿtaṣim y sus hombres habitaban en las construcciones y palacios que ya había allí, con anterioridad a su llegada, hasta que estuvieron acabadas las nuevas edificaciones y pudieron trasladarse a ellas.

Así surgió la primera ciudad de al-Muʿtaṣim en un terreno de excelentes aires y abundantes aguas, que antes que él habían elegido otros califas, como lugar de residencia y esparcimiento.

Pero viendo luego que el terreno no era lo suficientemente amplio, como convenía para que fuese la capital del califato islámico, de un lado, a causa de estar ceñida por el Tigris y los Qāṭūles, y, de otra parte, por la gran elevación de la orilla del Nahr al-Qā'im, que, como antes explicamos, creaba una barrera entre

las dos partes de la ciudad, se decidió el califa a trasladarse, con sus hombres y con su ejército, al emplazamiento mucho más anchuroso de Sāmarrā'. De esta suerte, el lugar quedó abandonado antes de que se concluyeran las edificaciones y de que se completara su urbanización [1].

Conviene observar que el muro de al-Qādisiyya se parece mucho a los muros de los alcázares y feudos de Surra-man-rā', tanto por su grosor como por su forma, y por el volumen de los ladrillos. En cuanto a la disposición octogonal que le dió al-Muᶜtaṣim, tal vez lo hizo para darle un aspecto que recordase el de los muros de la Ciudad Redonda de al-Manṣūr en Bagdad. Aunque es difícil encontrar fragmentos de cerámica dentro del muro, los que se han hallado no discrepan de los que aparecen desperdigados por la Sāmarrā' ᶜabbāsī. Finalmente, hay que observar que el palacio cuyas ruinas y los restos de su alberca se hallan situados a la orilla izquierda del Nahr al-Qā'im no es el palacio descrito por al-Buḥturī en las qaṣīdas con que elogió a al-Mutawakkil ᶜalà Allāh o lloró su muerte, pues todo indica en estas qaṣīdas que el palacio que describen es el Qaṣr Ŷaᶜfarī, construído por el califa al-Mutawakkil, para residir en él, en su ciudad al-Mutawakkiliyya.

Lo mismo que los califas anteriores a al-Muᶜtaṣim se construyeron alcázares en este lugar, otros califas que vinieron después hicieron también de las tierras de al-Qādisiyya, por la belleza del terreno y por sus buenos aires, el punto de mira de sus aficiones. Así, por ejemplo, al-Šābuštī (m. 388 h.) nos dice en su libro *al-Diyārāt* que al-Mutawakkil ᶜalà Allāh «construyó [en al-Qādisiyya] su palacio llamado Barkawārā, y, cuando acabó su construcción, se lo regaló a su hijo al-Muᶜtazz»; lo cual nos demuestra que las tierras que se extendían hasta este palacio llevaban también el nombre de al-Qādisiyya.

Cuando en el próximo otoño emprendamos los trabajos de descombro y conservación del Qaṣr al-ᶜĀšiq, aprovecharemos la ocasión para hacer excavaciones científicas en algunas partes de la ciudad de al-Muᶜtaṣim, con objeto de poner al descubierto

[1] Cf. *supra*, p. 354, nota 2.

los restos del palacio y de otros edificios, y estudiar las cosas que encierren. Tal vez en su interior esté todavía la clave que nos explique su secreto y compruebe en definitiva la hipótesis de su atribución a la época del califa al-Muʿtaṣim bi-llāh.

NĀŶĪ AL-AṢĪL.

Director General de Antigüedades
del ʿIrāq

TRADUCCIÓN DE EMILIO GARCÍA GÓMEZ

# LA SULTANA MADRE DE BOABDIL

La sultana madre de Boabdil, esposa repudiada por Muley Hacén, aparece dibujada con recio perfil en el panorama histórico del Islam granadino, del que constituye una de las más interesantes figuras. Lo que conocemos de su vida, leyenda mejor que historia, es intensamente dramático, y por consiguiente, ofrece al poeta singulares atractivos, que han sido bien aprovechados, porque la sultana tradicionalmente llamada ʿĀʾiśa viene constituyendo tema literario de la novelística universal desde el siglo XVI a nuestros días; y, a través de la Literatura, esta mujer ha adquirido la acusada personalidad que acaso no le hubiera dado la Historia, llegando a constituir un símbolo de hembra viril y de violentos arrebatos pasionales.

Las dos únicas referencias estrictamente históricas que poseemos acerca de esta sultana, tradicional pero erróneamente llamada ʿĀʾiśa, provienen de buena fuente: Hernando de Baeza y un cronista árabe anónimo, ambos contemporáneos de los hechos que narran. Tanto el historiador castellano como el árabe coinciden en el relato de los amores de Muley Hacén y Zoraya, la esclava cristiana que antes se llamó Isabel de Solís, en el de los celos de la esposa desdeñada y en el de sus intrigas para destronar al marido infiel, bien para asegurar el derecho de su primogénito frente a la probable pretensión de los hermanastros en un futuro que entonces no era próximo, bien para satisfacer su anhelo de venganza. Coinciden, pues, ambos historiadores en cuanto constituye la esencia del tema literario.

Ni uno ni otro mencionan el nombre de la sultana. Fué Mármol quien, casi un siglo más tarde, le atribuyó por primera vez el falso de ᶜĀ'iša, por el cual se la venía conociendo y citando desde entonces, hasta que, en nuestros días, Garrido Atienza encontró el legítimo de Fāṭima en cierto privilegio rodado que los Reyes Católicos hubieron de conceder a la madre del que fué el último rey de Granada [1]. A Bermúdez de Pedraza, que escribía en el siglo XVII, debió de llegar, sin embargo, alguna referencia del verdadero nombre de la sultana cuando cuenta que Muley Hacén tuvo «dos mugeres, entre otras: la primera, Mora de nación, llamáuase Ayxa, y tuuo por apellido la Horra, que en lengua Árabe significa la honesta. La segunda era Christiana renegada, tenía por nombre Fátima y llamáuanle comúnmente Zoraya (nombre que le dan al Luzero de la mañana) porque era grande su hermosura» [2]. Bermúdez de Pedraza, influído sin duda por la versión de Mármol, mantuvo para la sultana el falso nombre de ᶜĀ'iša y atribuyó a la favorita el de Fāṭima, que correspondía a aquélla, sin parar mientes en que hubiese sido insólito dar a una esclava el nombre de la hija del Profeta. De todos modos el legítimo nombre de Fāṭima no ha pasado aún al dominio público, que sigue denominando ᶜĀ'iša a la madre de Boabdil.

Respecto de la genealogía de la sultana, no están acordes Hernando de Baeza y el cronista árabe anónimo. Cuenta éste que Muley Hacén estaba casado con una prima suya, hija de Muḥammad VIII el *Zurdo* [3], en tanto que Hernando de Baeza indica que se desposó con una hija de Muḥammad X el *Cojo* [4]. Lafuente Alcántara, que no llegó a conocer la crónica árabe a que me vengo refiriendo, apoyándose tan sólo en la afirmación

[1] Garrido Atienza, M., *Las Capitulaciones para la entrega de Granada* (Granada 1910), p. 30.

[2] Bermúdez de Pedraza, F., *Historia eclesiástica, principios y progresos de la ciudad y religión católica en Granada* (Granada 1638), fº 142 *v.*

[3] *Aḫbār al-ᶜaṣr fī inqiḍā' dawlat Banī Naṣr*, ed. Müller en *Die letzten Zeiten von Granada* (Munich 1863), p. 6.

[4] *Las cosas que pasaron entre los reyes de Granada...*, ed. Müller, *ob. cit.*, p. 63.

de Hernando de Baeza, atribuyó a Muḥammad X el *Cojo* la paternidad de la sultana Fāṭima [5], hipótesis aceptada por los historiadores, hasta que Eguílaz, al glosar la mencionada crónica árabe anónima, señaló la que él consideraba «verdadera genealogía de la reina Ayja [léase Fāṭima], hija de Mohammed el Aysar y no de Mohammed el Ahnaf, como creyó con error — dice Eguílaz — el malogrado e ilustre orientalista don Emilio Lafuente Alcántara» [6].

En realidad, ni Lafuente ni Eguílaz supieron de modo cierto la genealogía de los dos presuntos padres de la sultana Fāṭima, establecida posteriormente merced a las investigaciones de Gaspar Remiro [7]. Pero, de todos modos, el criterio de Eguílaz, fundamentado en la referencia de un autor árabe, se impuso, como es lógico, y este criterio ha prevalecido hasta hoy. Así, muy recientemente, don Manuel Gómez-Moreno insiste en atribuir a Muḥammad VIII el *Zurdo* la paternidad de Fāṭima, esposa de Muley Hacén [8]. Tratemos ahora de determinar sobre documentos árabes la verdadera genealogía de esta sultana.

No ha mucho y en las páginas de esta misma revista nos hemos ocupado de la familia del sultán granadino Abū ᶜAbd Allāh Muḥammad al-Gālib bi-llāh b. Naṣr b. Muḥammad, es decir, de Muḥammad X, apellidado *el Cojo* por los cronistas castellanos, hijo del príncipe Naṣr y nieto del sultán Muḥammad V. De la familia del *Cojo* nos han informado ya dos documentos árabes: el contrato de compraventa de la huerta de al-Fajjārīn y el pliego particional de la herencia de la sultana Zahr al-Riyāḍ, esposa de aquel sultán [9]. Por tales documentos sabemos que Zahr al-Riyāḍ

5 Lafuente Alcántara, E., *Inscripciones árabes de Granada* (Madrid 1859) p. 47.

6 Eguílaz Yanguas, L., *Reseña histórica de la conquista del reino de Granada por los Reyes Católicos según los cronistas árabes*, 2ª ed. (Granada 1894), página VIII.

7 Cf. *Escrituras árabes de Granada* (Granada 1907), pp. 21 ss., y *Una rectificación a la genealogía de los Reyes Nazaríes* (Granada 1908).

8 Cf. *El cementerio real de los nazaríes en Mondújar*, apud Al-Andalus, VII [1942], p. 279.

9 Cf. Al-Andalus, IX [1944], pp. 121 ss., y XI [1946], pp. 379 ss.

dió a Muḥammad *el Cojo* una hija, Umm al-Fatḥ, la cual heredó de su madre la alquería de Ṣujayra.

Un nuevo documento árabe aporta más datos acerca de la familia del *Cojo*. Se trata de una copia hecha por un buen calígrafo cristiano (que ignoraba sin embargo la lengua árabe) del documento en que estaba transcrito el contrato de compraventa de la Huerta Alta de la Alcazaba Qadīma de Granada. Este documento, cuyo original se ha perdido, forma parte del ms. XL-11 de la Academia de la Historia, cuyos f$^{os}$ 15 *v*, 16 *r*, 16 *v* y 17 *r* ocupa. Lo encontró allí don Angel González Palencia, a quien debo el favor de su comunicación. Inédito hasta ahora, lo transcribo y traduzco en el Apéndice I a este trabajo. De su contenido podemos inferir que, además de Umm al-Fatḥ, Muḥammad X *el Cojo* tuvo otras dos hijas, habidas en nuevas nupcias con una sultana cuyo nombre ignoramos. Llamábanse Fāṭima y ᶜĀ'iša.

De Umm al-Fatḥ, la hija habida por *el Cojo* en su matrimonio con Zahr al-Riyāḍ, no volvemos a tener noticia, pero sí de lo que ocurrió con la alquería de Ṣujayra que la princesa había heredado al ocurrir el fallecimiento de su madre. De ello nos informa otro documento árabe, también inédito, que se encuentra en el archivo de la Escuela de Estudios Árabes de Granada y cuyo texto transcribo y traduzco en el Apéndice II a este trabajo. Se trata de un testimonio del contrato de compraventa de dicha alquería, convenido, por el precio de dos mil quinientos reales de plata, el 9 ḏū-l-ḥiŷŷa 897 = 3 octubre 1492, es decir, poco después de la conquista de Granada, entre el alcaide musulmán Muḥammad b. Muqātil b. Nāṣiḥ, mayordomo de la princesa Fāṭima (una de las otras dos hijas del *Cojo*, a que antes me he referido) y mandatario suyo, y el caballero cristiano don Luis de Valdivia, que contrata por sí mismo. Del documento hay que inferir que la alquería de Ṣujayra había llegado a ser propiedad de Fāṭima, bien porque ésta la hubiese adquirido en virtud de compraventa, bien porque la hubiese heredado al ocurrir el fallecimiento de su hermana Umm al-Fatḥ. Nos proporciona este escrito, además, un precioso dato, al consignar el tratamiento que se debía a la princesa Fāṭima, que era el de *al-ŷanāb al-ᶜulyà*,

que vale tanto como *majestad* en nuestra lengua, y prueba que la princesa Fāṭima, hija de Muḥammad X *el Cojo*, había sido sultana, esposa de un sultán.

Así, pues, estos dos documentos que hoy publico nos aportan la siguiente información: que Muḥammad X *el Cojo*, además de Umm al Fatḥ, tuvo otras dos hijas, ʿĀ'iša y Fāṭima, las cuales hubo en esposa distinta de Zahr al-Riyāḍ; que una de ellas, Fāṭima, se desposó con un sultán; que la alquería de Ṣujayra, heredada por Umm al-Fatḥ, pasó más tarde a poder de su hermana la sultana Fāṭima, y que esta última sobrevivió a la rendición de Granada, y el 3 de octubre de 1492 vendía la alquería de Ṣujayra a un caballero cristiano por el precio de dos mil quinientos reales de plata, suscribiendo el contrato de compraventa, por parte de la reina granadina, su mayordomo el alcaide Muḥammad b. Muqātil.

Recordemos ahora otras historias. Ocupada Granada por los Reyes Católicos, confiaron aquí los negocios de Estado a su secretario Hernando de Zafra (el hábil político que tan eficazmente había intervenido en la conclusión del trato que se convino con Boabdil para la rendición de la ciudad), y le dieron expreso encargo de que procurase alejar de España definitivamente al rey destronado, facilitándole el traslado a tierras de África.

Se había convenido en las Capitulaciones que, caso de que Boabdil y sus familiares decidieran la venta de los bienes raíces que poseían en Andalucía, quedase reservado a Sus Altezas el derecho de prioridad en la adquisición de tales bienes. Pero, por lo que quiera que fuese, ocurrió que los familiares de Boabdil comenzaron a vender sus propiedades a señores castellanos, que las compraban sin tener en cuenta el derecho de prelación referido. Tal sucedió con la alquería de Ṣujayra, según hemos visto. Hernando de Zafra, al tener conocimiento de estos hechos, escribió a sus señores previniéndoles de lo que estaba pasando. Y los Reyes debieron de acordar considerar nulas tales ventas, puesto que, concertada la marcha de Boabdil y sus familiares allende el Estrecho, y dando efectividad a lo establecido en las Capitulaciones para la entrega de Granada y en el trato que se negoció a consecuencia de la partida del último rey moro, Her-

nando de Zafra adquirió para sus señores todos los bienes que Boabdil, sus familiares y deudos poseían en España, incluso aquellos que ya habían enajenado a otras personas y que Zafra recuperó para los Reyes.

En carta suscrita a mediados de septiembre de 1493, Hernando de Zafra anunció a sus señores que en ese mismo día se iba a tomar conclusión en el negocio de los heredamientos de las reinas moras; y, en efecto, el 18 de ese mismo mes, con propósito de formalizar y cerrar el trato de palabra convenido, Zafra convocó al mayordomo de dichas reinas, llamado Sidi Mohamed Mocatel (Moratil dice el texto publicado, con evidente error de transcripción), el cual, con poder bastante de las reinas, manifestó que transmitía a Sus Altezas «todo lo que poseían aquéllas de alquerías, tierras, heredades, molinos de aceite y pan, hornos, tiendas, mesones, atarbeas de tejedores, baños y cualquiera bienes raíces que tuviesen en Granada o en otras partes de su término o en las villas de Motril, Salobreña u otras, con tanto que por todos esos bienes den y paguen Sus Altezas a las personas que de aquéllas [las reinas moras] tenían comprados algunos de los expresados heredamientos y casas, los maravedís que por ellos les habían entregado, según apareciese en las escrituras de compraventa que tuvieran los compradores, autorizados hasta el ocho del mes corriente de septiembre en que se había concertado lo que ahora se consignaba por escrito, de suerte que Sus Altezas satisfarían a los tales compradores lo que de ellos hubiesen recibido las reinas y las sacarían a paz y salvo de todos ellos...» [10].

Entre esas fincas que las reinas moras habían enajenado a otras personas y cuya propiedad recuperaban para cedérsela a los Reyes Católicos, según el trato estipulado, figuraba, como consta en el mismo documento a que me vengo refiriendo, la alquería de Zoaira. Sidi Mocatel entregó en seguida los títulos y documentos de las heredades que pasaban a poder de Sus Altezas, haciéndose constar que lo recibido por Mocatel para las reinas moras, de quienes anteriormente habían comprado las fincas, ha-

10 Cf. *Colección de documentos inéditos para la historia de España*, t. VIII, p. 549 ss.

bía sido «... por Zoaira, dos mill e quinientos reales de plata...» [11].

Así, pues, de la correspondencia de Hernando de Zafra a que acabo de referirme podemos recoger los siguientes datos: que la alquería de Zoaira era propiedad de una de las reinas moras; que su propietaria, olvidándose de lo estipulado por Boabdil con los Reyes Católicos, la había vendido a un particular, sin ofrecerla previamente a dichos Reyes; que la mencionada alquería fué vendida por el precio de dos mil quinientos reales de plata; que el mandatario de la reina propietaria en el contrato de compraventa fué su mayordomo Sidi Mohamed Mocatel, y que, declarado nulo aquel contrato, recuperó la reina mora el pleno dominio de la finca para transmitirlo seguidamente a los Reyes Católicos, con devolución al comprador de la cantidad que, como precio de venta, había entregado a la sultana.

Ahora bien, relacionando estos datos con los que nos aporta el documento árabe que publico como apéndice II de este artículo, precisa identificar a la reina mora propietaria de Zoaira, a que alude la carta de Hernando de Zafra, con la sultana Fāṭima, hija de Muḥammad X *el Cojo*, a que se refiere dicho documento árabe; a Sidi Mohamed ben Mocatel, mayordomo de la reina mora, que figura en el documento de Zafra, con Muḥammad b. Muqātil, mayordomo de la sultana que consta en el documento árabe, y a la finca de Zoaira de la carta de Zafra con la alquería de Ṣujayra, cuyo contrato de compraventa constituye el texto del documento árabe, por cuya finca Sus Altezas se obligan a restituir al comprador los dos mil quinientos reales de plata que aquél había entregado a la reina mora. La absoluta coincidencia con que aparece en ambos documentos el topónimo de la finca vendida, la onomástica del mayordomo de la reina y la declaración de la cantidad en que se cerró el trato, lo prueban de manera concluyente, sin dejar lugar a ningún género de duda.

La denominación común de reinas moras en boca de Hernando de Zafra comprende a la sultana viuda de Muley Hacén y madre de Boabdil, a la esposa y a la hermana de este último. Vea-

[11] Cf, *ibidem*, pp. 459 ss.

mos ahora con cuál de las tres hay que identificar a la sultana Fāṭima, hija de Muḥammad X *el Cojo*. No puede ser la hermana de Boabdil, porque a ello se oponen, no sólo el tratamiento de majestad que a Fāṭima se da en el documento árabe, sino, muy especialmente, la genealogía que aparece en dicho documento. La hermana de Boabdil era hija de ᶜAlī y nieta de Saᶜd. Fāṭima la Horra, propietaria de la alquería de Ṣujayra, era hija de Muḥammad y nieta de Naṣr.

Nos quedan, pues, dos posibilidades: que Fāṭima fuera la madre o que fuese la esposa de Boabdil. En el primer caso, el documento árabe de que me ocupo vendría a confirmar el relato de Hernando de Baeza, destruyendo la afirmación del cronista árabe anónimo: En el segundo caso, por el contrario, desautorizaría la versión de Hernando de Baeza, pero no confirmaría por ello lo que asegura el cronista árabe anónimo. Examinemos, en primer término, los textos de ambos historiadores.

El cronista árabe anónimo nos dice simplemente y como de pasada, que «el referido emir Abū-l-Ḥasan ᶜAlī [Muley Hacén] estaba casado con una prima suya, hija del emir al-Aysar» [12], esto es, de Muḥammad VIII *el Zurdo*, sin volver a insistir sobre su afirmación, ni referirse nuevamente a ella.

Hernando de Baeza nos cuenta que, «alçado por rrey este príncipe que dezimos [Muley Hacén], casóse con una muger que pienso que fué hija de aquel rrey que su padre antes auía degollado» [13], alusión que hemos convenido en referir a Muḥammad X *el Cojo*. Algo después, el cronista castellano vuelve sobre su afirmación, al relatarnos la ejecución de un caballero principal del Albaicín, que había estado al servicio del *Cojo*, y que, al ocurrir la desavenencia entre Muley Hacén y su esposa, por causa de los amores del sultán con Zoraya, tomó partido por la mujer legítima, execrando públicamente las liviandades del monarca. Este quiso escuchar personalmente sus reproches y le mandó llevar a un lugar desde donde podría oír, sin ser advertido, lo que contestase a las preguntas capciosas que había de dirigirle uno de

[12] Apud Müller, *op. cit.*, p. 6.
[13] *Ibidem*, p. 63.

los servidores del sultán. Y habló el caballero respondiendo al interrogatorio: «— A lo que, señor, dezís que han dicho a su rreal persona que yo le tengo mala voluntad, ¿cómo se la puedo yo tener buena?; dexo yo hauer muerto a mi señor el rrey, que en esto no me entremeto, que fué sobre rreinar, y prendióle en batalla y tubo rrazón, y viendo que la tenía, luego que se casó con la rreina mi señora, su hija, yo me metí en su servizio...» [14]. Hernando de Baeza no se limita, pues, como el cronista árabe, a hacer una simple referencia, sino que, según podemos apreciar por el anterior fragmento, insiste y da por rigurosamente verídico lo que afirma. Y un criterio de sana crítica debía haber preferido este relato circunstanciado a la sencilla referencia del cronista árabe anónimo.

Pero otras razones nos inclinarán a aceptarlo. Hagamos, en primer lugar, un cotejo de fechas. Según Hernando de Baeza, con cuya afirmación en este caso se muestran unánimemente conformes los cronistas, tanto árabes como castellanos, Boabdil era un joven de poco más de veinte años al sublevarse contra su padre [15]. Cuenta Baeza que, cuando Boabdil y su hermano se descolgaron desde la torre de la Alhambra en que se encontraban casi recluídos, los caballeros que les aguardaban al pie de la muralla los recibieron y, «con la reuerencia y acatamiento que deuían, les pusieron en las manos sendas espadas y sendas adargas; y dizen que el príncipe y su hermano, aunque eran hartos moços, esforçaúan los caualleros y les dezían palabras no de mancebos...» [16]. Ocurría esto, según los cronistas árabes, de acuerdo también sobre el particular con los castellanos, en el mes de ŷumādà I 887 = junio o julio de 1482 [17]. Algún tiempo después, Boabdil se desposó con una joven y tierna doncella, nos cuentan los historiadores. Ahora bien, por aquellas fechas la sultana Fāṭima de nuestro documento árabe doblaba la edad a Boabdil. En 1482, cuando éste fué proclamado, ella tenía al menos cuarenta años,

14 *Ibidem*, p. 68.
15 *Ibidem*, p. 71.
16 *Ibidem*, p. 75.
17 Cf. Eguílaz, *op. cit.*, p. 14.

puesto que en 1448 era ya muchacha, según se desprende del contenido del documento árabe que inserto como Apéndice I a este trabajo. Fāṭima podía ser madre, pero no esposa de Boabdil.

La argumentación anterior parece suficiente para inclinarnos a identificar a Fāṭima hija del *Cojo* con la viuda de Muley Hacén; pero podemos reforzarla todavía con otros razonamientos. Uno de ellos es que, cuando Muḥammad b. Muqātil (Sidi Mohamed ben Mocatel) cierra el trato con Hernando de Zafra, la esposa de Boabdil había fallecido. Consta, en efecto, por carta del propio Hernando de Zafra a los Reyes Católicos, que aquélla murió con anterioridad a 28 agosto 1493, es decir, no sólo antes de que se formalizase y cerrase el trato, sino aun de que se conviniera de palabra [18]. Y consta, además, que inmediatamente después de su fallecimiento se hizo la partición de sus bienes. Uno de sus herederos fué justamente Muḥammad b. Muqātil [19].

Otro, la falta de coincidencia de nombres entre el de la esposa de Boabdil y el de la sultana que figura en nuestro documento árabe. En realidad no podemos afirmar con certeza cuál era el de aquélla. Unos dicen que se llamaba Morayma; otros, que Omalfata (Umm al-Fatḥ), pero nada sabemos de modo cierto. En cambio, consta que la viuda de Muley Hacén se llamó Fāṭima y tuvo el título de Horra, nombre y título de la sultana de nuestro documento árabe.

A la vista de cuanto precede y como consecuencia de todo lo expuesto, precisa concluir identificando a la sultana Fāṭima la Horra, hija del sultán Muḥammad b. Naṣr, es decir, de Muḥammad X *el Cojo*, con la sultana viuda de Muley Hacén, por exclusión de otra posibilidad, como se infiere del relato de Hernando de Baeza y en contra de lo que afirma el cronista árabe anónimo y quienes han seguido su versión.

Los títulos de propiedad de la alquería de Ṣujayra que Muḥammad b. Muqātil (Sidi Mocatel) entregó a Hernando de Zafra no pueden ser otros que el documento árabe que inserto

[18] Cf. *Colección de documentos inéditos para la historia de España*, t. XI, p. 536.

[19] Cf. Gómez-Moreno, *op cit.*, p. 275.

en el Apéndice II de este trabajo y el que publiqué no hace mucho en estas mismas columnas [20]. Perdidos en el discurrir del tiempo, la casualidad los llevó a la Escuela de Estudios Árabes de Granada, permitiéndonos identificar a esa mujer, cuyo carácter viril fué admiración de contemporáneos, motivo de inspiración para poetas y causa prima de su elevación a la categoría de personaje histórico.

Cabe completar este estudio ocupándonos de la descendencia de Abū-l-Ḥasan ʿAlī (Muley Hacén) y aportando al mismo algunos datos toponímicos que pueden ser útiles para el trazado del plano de la Granada musulmana.

Sabemos que Abū-l-Ḥasan ʿAlī (Muley Hacén) tuvo cinco hijos: cuatro varones y una hembra. Conocíamos los nombres de esos cuatro hijos varones: Abū ʿAbd Allāh Muḥammad (Boabdil), Abū-l-Ḥaŷŷāŷ Yūsuf, Saʿd y Naṣr, habidos los dos primeros de su matrimonio con la sultana Fāṭima, y los dos últimos de doña Isabel de Solís, la cristiana cautiva que tomó el nombre de Ṯurayyā al convertirse al islamismo; pero ignorábamos hasta ahora el de su hija única. El documento árabe que publico como Apéndice III nos lo da a conocer.

Dicho documento es un ejemplar completísimo de contrato de compraventa de una finca perteneciente al Estado. Su examen nos informa de que para la venta de tales propiedades era condición previa el dictamen de peritos que justipreciasen el valor de la finca; de que suscribía el contrato, por parte del Estado, el intendente del Tesoro Público; de que el contrato carecía de validez hasta tanto que la cancillería real le otorgaba su aprobación, declarándole fuerza ejecutiva; de que existía un registro de Propiedades en el reino, donde necesariamente había de quedar inscrito el documento, y, por último, de que gravaba sobre la compraventa de fincas un impuesto de derechos reales cuyo pago era preciso anotar en el contrato.

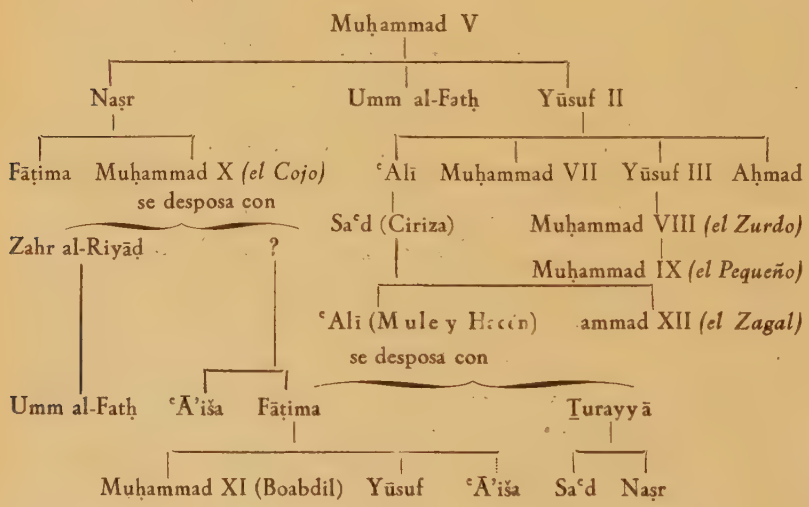
El documento no es único en su formulario; otros, muy pa-

20 Cf. Al-Andalus, XI [1946], pp. 379 ss.

recidos, han sido ya publicados en estas mismas columnas, y, en el convento de las Comendadoras de Santiago de Granada se conserva una importante colección de contratos suscritos a fines del siglo XV (en 1491), casi idénticos por su formulario, al que inserto en el Apéndice III de este artículo.

El objeto del contrato es la venta de البد (término árabe que no encuentro en los diccionarios, y que, suponiéndolo voz dialectal granadina, traduzco por industria), dedicado a la molienda de aceituna en el barrio de los Ajšāriš, dentro del recinto de Granada, propiedad perteneciente al Estado, de quien la adquiere en 27 šawwāl 863 = 27 agosto 1459 Abū-l-Qāsim b. Riḍwān Bannīgaš (Venegas), como mandatario y con destino a la infanta ᶜĀ'iša, hija del a la sazón príncipe Abū-l-Ḥasan ᶜAlī (Muley Hacén), hijo del entonces sultán Saᶜd, es decir, de esa hija única de Muley Hacén y hermana de Boabdil, cuyo nombre desconocíamos y que, como vemos, era llamada ᶜĀ'iša.

A la vista de los documentos que publico hoy y de otros que he publicado anteriormente [21], es posible completar el cuadro genealógico de los naṣríes en la rama descendente de Muḥammad V, de la siguiente forma:




21 Cf. notas 9 y 20.

He aquí ahora la suerte que cupo a los hijos de Muley Hacén. El infante Yusuf murió en Almería, asesinado por orden de su propio padre [22]. Boabdil, como es sabido, se trasladó a la Alpujarra tras la conquista de Granada, y en su menguado señorío de Andarax permaneció poco menos de dos años, pasando luego a África donde oscuramente sobrevivió durante algún tiempo a la ruina de su imperio. Sa'd y Naṣr quedaron en España después de la Reconquista, abrazando la religión cristiana y siendo bautizados con los nombres de don Alonso y don Juan de Granada. En cuanto a la infanta 'Ā'iša, se trasladó al África juntamente con su hermano el destronado Boabdil y la sultana Fatima, madre de ambos.

Abu-l-Qasim b. Riḍwān Bannigaš, citado en el documento inserto como Apéndice III, pertenecía a importante familia granadina que intervino activamente en la política naṣrī y ha constituído tema literario en nuestros romancero y novelística moriscos. Los Venegas eran de origen cristiano, descendientes, según afirman algunos cronistas castellanos, de los señores de Luque. En una correría que los granadinos hicieron por tierras de Córdoba cautivaron al tercer hijo de dichos señores, don Pedro Venegas, que era niño de ocho años, y lo llevaron a Granada, criándolo en su ley. Hacia 1431 aparece este don Pedro Venegas como campeón del partido que entronizó a Yūsuf IV, y, a partir de entonces, el nombre de los Venegas figura casi constantemente en el relato de las luchas civiles que ocupan los dos últimos tercios del siglo XV en la historia de los naṣríes.

Abu-l-Qasim b. Riḍwān Bannigaš, citado en el documento árabe a que me vengo refiriendo, ocupó el cargo de gran visir en tiempos del sultán granadino Abu-l-Ḥasan 'Alī (Muley Hacén) y fué el que, juntamente con el Zagal, hermano del monarca, infligió a los cristianos, en marzo de 1483, la terrible derrota de la Ajarquía de Málaga [23].

[22] Cf. Hernando de Baeza, *op. cit.*, pp. 82 ss.

[23] Los historiadores cristianos hablan de un Abū-l-Qāsim Venegas y de un Reduán Venegas, y dicen que el primero fué el ministro de Muley Hacén y el segundo el caudillo que luchó en la Ajarquía; pero por el examen del documento árabe referido, parece deducirse que se trata de una sola persona. Resulta fácil-

Consumada la Reconquista, algunos miembros de la familia Bannīgaš se convirtieron al cristianismo, trasladándose a la Alpujarra, y todavía se conserva en el pueblecito de Yegen la casa solariega de los Venegas, donde moran en la actualidad los últimos supervivientes de esta familia.

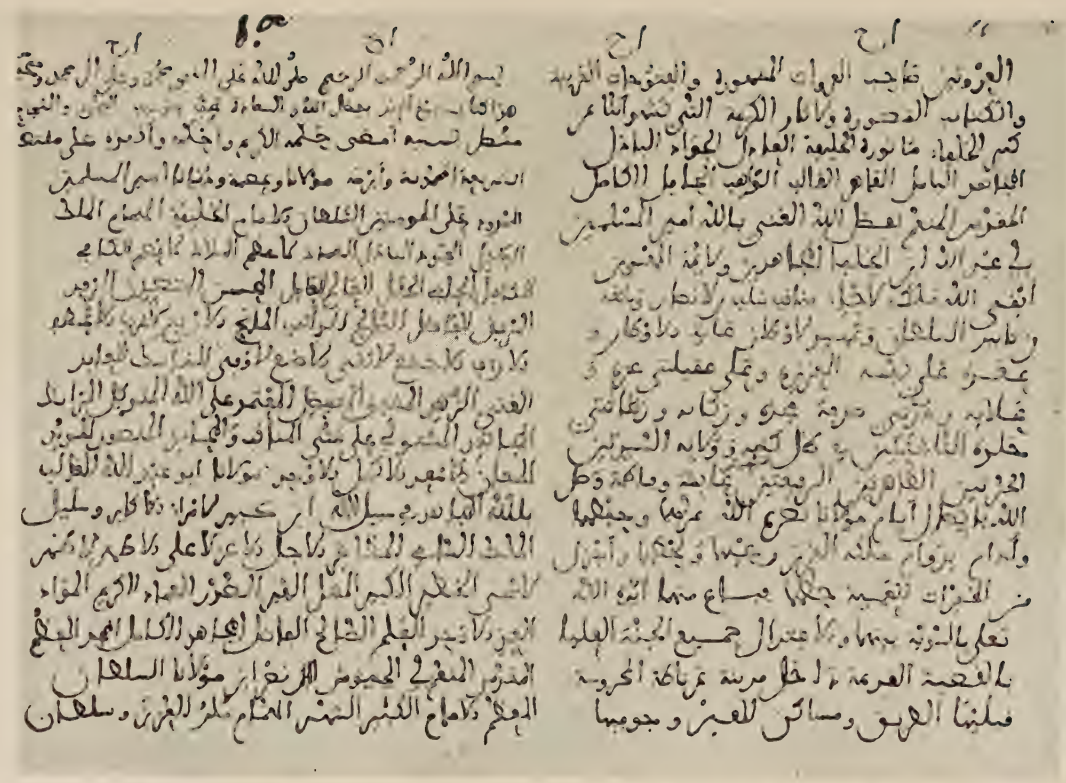
Es cosa fácil identificar en el actual plano de Granada la Huerta Alta de la Alcazaba Qadīma, porque aún se conserva, en la plaza del Santo Cristo de las Azucenas del morisco Albaicín, el aljibe grande antiguo citado como lindero de dicha huerta, por la parte septentrional, en el documento inserto como Apéndice I de este artículo. A dicho aljibe se le denomina hoy con su primitivo nombre árabe «aljibe alcadim» y «aljibe grande de la alcazaba». Tal huerta, por lo tanto, estaba situada a mediodía de la referida plaza; y, a poniente de ella, en los terrenos que hoy ocupa la huerta del convento de Santa Isabel la Real y algunas viejas casuchas que con ella lindan, estuvo emplazado el *macaber* o cementerio citado también en el mismo documento.

El barrio de Ajšāriš es sobradamente conocido. Se extendía por la ladera meridional del actual Albaicín, entre la Carrera de Darro y la calle de San Juan de los Reyes, por parajes que todavía se conocen con el nombre de los Haxares y donde se ocultan cármenes deliciosos tras los muros de mezquinas viviendas medio derruídas, entre las cuales, de vez en cuando, se alza un señorial palacio renacentista o una primorosa casita morisca que pretende perpetuar, a través de los tiempos, la extremada celebridad de que antaño gozó este barrio, el más distinguido y agradable de la Granada musulmana.

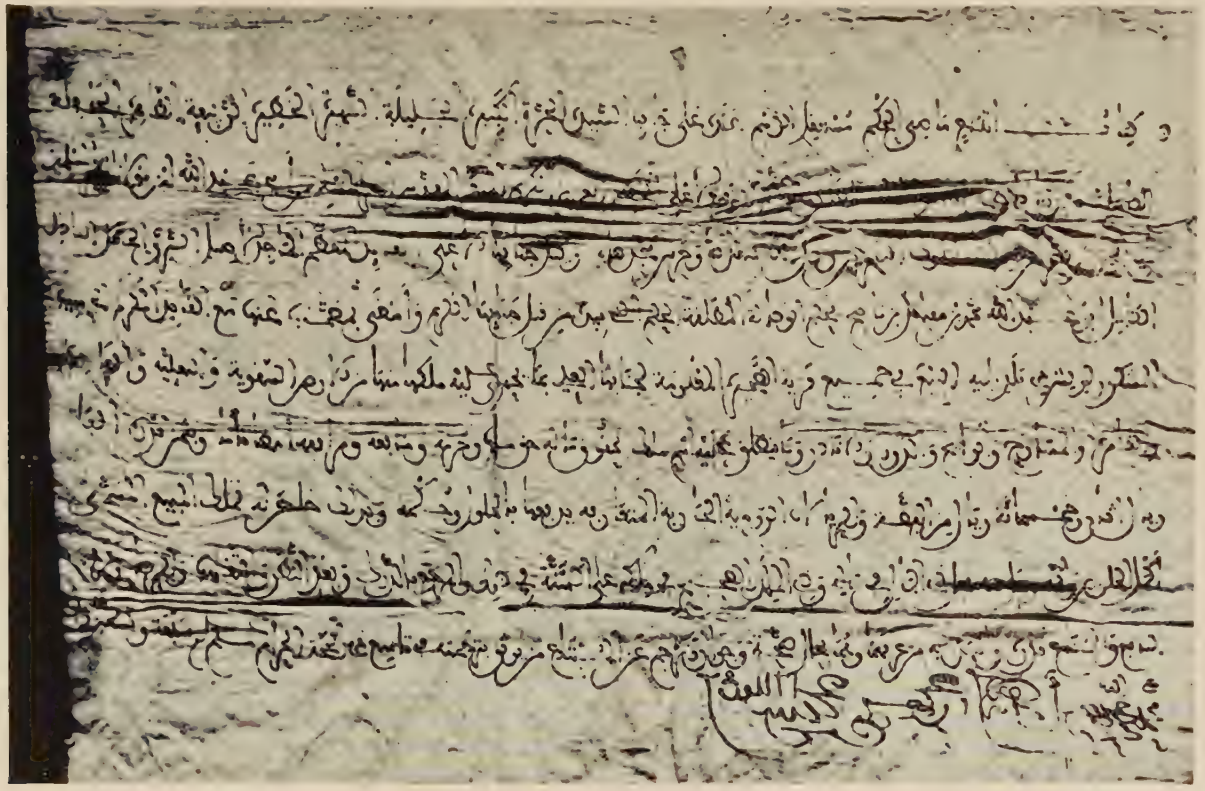
## APÉNDICE I

Copia de documento árabe conteniendo contrato de compraventa de la Huerta Alta de la Alcazaba Qadīma de Granada, estipulado el 12 muḥarram 852 = 18

mente explicable el error de nuestros cronistas, si tenemos en cuenta que unas veces pudieron escuchar el nombre de este personaje citado solamente por su *kunya* (Abū-l-Qāsim) y otras por el primer *ism* que figura en la mención de su genealogía (Riḍwān).



Comienzo del documento de compraventa de la Huerta Alta de la Alcazaba Qadima de Granada, en 12 muharram 852 = 18 marzo 1448 (ms. XL-11 de la R. Academia de la Historia, fos 15 v. y 16 r).



Copia desglosada de una escritura de compraventa, en Granada, a 9 ḏū l-ḥiŷŷa 897 = 3 octubre 1492 (Archivo de la Escuela de Estudios Arabes de Granada).

marzo 1448. Imita letra magribī. Tinta negra. Formâ parte del ms. XL-11 de la Academia de la Historia, ocupando los fos 15 *v*, 16, 16 *v* y 17 de dicho manuscrito.

En el fº 15 hay la siguiente leyenda:

*Documentos Árabes preciosos de los Reyes de Granada, dirigidos a los Condes de Cabra, contienen cosas mui especiales qe en vano se buscarán en nros. historiadores; todos estos documentos están sellados y Rubricados; a excepción de los qe se reducen a algunos arriendos o ventas particulares & se han copiado imitando la letra de cada uno; y assí serán pocos los qe puedan entenderlos, porqe el nexo gusto antiguo diferencia mucho del moderno. No se traducen porqe no se traducen. Título de la 1ª:* عقد جنان القصبة.

*Texto árabe.*

بسم الله الرحمن الرحيم [fº 16 *r*]

صلى الله على النبي محمد وعلى آل محمد وصحبه وسلم

هذا كتاب بيع انعقد بفضل الله ، والسعادة تحقّ به وسبب اليمن والنجاح متّصل بسببه ، امضى حكمه الكريم واحكمه وانفذه على مقتضى الشريعة المحمدية وابرحه مولانا وعصمة دنيانا امير المسلمين الممدود على الحومتين السلطان الامام الخليفة الهمام الملك العادل الجود *[sic]* الباذل العماد الأعظم الملاذ الأعصم الكافي الكافل الحامي الحامل العالم العامل المحسن المتصدق المرفد المرفق الفاضل الصالح الواهب المانح الأرفع الأشرف الأعطف الأرءف الأخشع الأتقى الأمنع الأوفى الناسك العابد الغني الزهد *[sic]* المشفق المتفضل المعتمد على الله المتوكل المرابط المجاهد المستولي على شتى المناقب المجاهد المنصور المؤيد المعان الأسعد الأكمل الأوحد مولانا

ابو عبد الله الغالب بالله المجاهد في سبيل الله ابن كبير الأمرآء الأكابر وسليل الملك السامي المظاهر الأجلّ الأعزّ الأعلى الأطهر الأظهر الأسمى الخطير الكبير المثيل الشهير الصدر العماد الكريم المواد الأعزّ الأوحد الأعلم الصالح الفاضل المجاهد الكامل الممجد المعظم المقدس المنعم ابي الجيوش نصر بن مولانا السلطان المعظم الامام الكبير الشهير الهمام ملك العزين وسلطان العدوتين صاحب الغزوات المشهورة والفتوحات الغريبة والكتائب المنصورة والاثار الكريمة التى تشهد انها عن كبير الخلفآء مأثورة الخليفة العادل الجواد الباذل المجاهد الباسل القاهر الغالب الواهب الحافل الكامل المقدس المنعم بفضل الله الغني بالله اميرَ المسلمين ابي عبد الله ابن الخلفآء المجاهدين والأئمّة المهتدين ، ابقى الله ملكه لاحياء مناقب سلفه من الأنصار وبلغه من تأييد السلطان وتمهيد الأوطان غاية الأوطار ، وعقده على نفسه العزيزة وعلى عقيلتيْ عزّه وعلائه ودرّتيْ صدفة مجده وزكايه وريحانتيْ خلده الناشئتيْن في ظلّ كنفه وولائه السيّدتيْن الحرّتيْن الطاهرتيْن الرفيعتيْن السعيدتيْن عائشة وفاطمة ، وصل الله باتّصال ايام مولانا ، نصره الله ، عزّهما وحفظهما وادام بدوام ملكه العزيز رعيهما ولحظهما

واجزل من المخفرات العميمة حظّهما ، فباع منهما ، أيّده الله تعالى ، بالسوية بينهما والاعتدال جميع الجنّة العليا بالقصبة القديمة داخل مدينة غرناطة المحروسة ، قبليها الطريق ومساكن للقبر وجوفيها [f° 16 v°] الطريق بعدها الجبّ الكبير القديم شرقيها الطريق غربيها مساكن القبر ، بحقوقها وحرمها ومدخلها ومخرجها وبجميع المساكن التي فيها ، بيعاً تامّاً بثمن عدّته ثلاثة الاف دينار وسبعمائة دينار وخمسون دينار من الفضة والدنانير العشرية ، ابراهما مولانا البائع ، نصره الله ، من جميع الثمن ابراءً تامّاً لحصول القبض به من مالهما وفوائد ربحهما على كمال وتمام ، وبذلك خلص للسيّدتيْن الحرّتيْن المسماتيْن على الجنّة المذكورة خلوصاً تامّاً وحلّتا فيها محلّ ذي المال في ماله وذي الحقّ الصحيح في حقّه على السنة والمرجع بالدرك ، ولم يبق مولانا ، ايّده الله تعالى ، لنفسه العزيزة في الجنّة المذكورة بقية حقّ بوجه ولا بحال ، وبعد المعرفة بقدر ذلك كلّه والاحاطة بوصفه والرضا به ، وتولى مولانا ، نصره الله تعالى ، طرّة في العقد لكون السيّدتيْن الحرّتيْن المذكورتيْن في كنف حجره وولائه ، واشهد مولانا ، نصره الله تعالى ، بما ذكر من شرفه بتلقي ذلك منه وهو

بحال الاشهاد بتأريخ الثاني عشر لشهر الله المحرم فاتح عام اثنين وخمسين وثمان مائة ، عرف الله خيره وبركته

ثم بعد تمام البيع المذكور وانفراضه عقد مولانا ، نصره الله ، المعاوضة على بنتيه السيّدتين الحرّتين المذكورتين بأن أخرج للسيّدة عائشة عن حظّها من الجنّة المذكورة وقدره النصف الواحد منها حسبما ذكر على الاشاعة وكمل للسيّدة فاطمة تملك جميعها ، واخرج للسيّدة فاطمة عوضاً من ذلك وبدلاً منه عن حظّها من الجنّة الأخرى بالقصبة المذكورة التي كان مولانا ، نصره الله ، وهبها لهما وهي التي صارت لمولانا ، نصره الله ، بالارث في عمّته السيّدة الحرّة أمّ الفتح ، رحمها الله تعالى ، فكمل للسيّدة عائشة تملك جميعها وبما يقابل كلّ نصف منهما من الحقوق والحرم والمدخل والمخرج وكافّة المنافع والمرافق ، معاوضةً تامّةً لم يبق بها لاحداهما فيما اخرجت عنه للأخرى بقية حقّ بوجه ولا بحال ، واعمل ذلك مولانا ، نصره الله ، على جانبهما لما ظهر له في ذلك من المصلحة لجانبهما وذلك مما اشهد به مولانا ، نصره الله تعالى ، في التأريخ المورخ

Sigue una frase y firmas ininteligibles, y después:

الحمد لله تعالى ، ثبت في مياومة مغرم الاملاك [Fº 17]

. . . فكتب محمد بن باق

Sigue, muy mal copiado e ininteligible casi, el Decreto Real dando validez al contrato y, en nota marginal, el apunte de haberse efectuado el pago del impuesto.

## *Traducción.*

En el nombre de Dios clemente y misericordioso.

Dios bendiga al Profeta Mahoma, a su familia y a sus compañeros.

Este es un contrato de compraventa, concertado por la gracia de Dios. La fortuna lo hará prevalecer y que sea causa de bienaventuranza y prosperidad continuada. Tiene eficacia de honorable documento ejecutivo que necesariamente ha de cumplirse con arreglo a la Ley ensalzada, y lo confirma nuestro señor, el defensor de nuestros bienes, el Emir de los musulmanes, el que va a la vanguardia en los combates, el sultán, imām, califa y héroe, el rey justo, generoso y dadivoso, el que es firmísima columna y segurísimo refugio, el suficiente, sustentador, protector, soporte [del reino], el sabio, diligente, bienhechor, caritativo, el socorrido y auxiliado [por Dios], el virtuoso, el puro, liberal y generoso, el más elevado, noble, afectuoso, amable, humilde, continente, fiel, piadoso, devoto, religioso, satisfecho [por Dios], asceta, compasivo, concesor, apoyado en Dios, el digno de confianza, el almorávid, el campeón que se apoderó de los lugares más dispersos, el luchador, el fortificado, socorrido y asistido [por Dios], el más feliz y perfecto, el único, nuestro señor Abū ʿAbd Allāh [Muḥammad] al-Gālib bi-llāh, luchador por la fe en el sendero que lleva hacia Dios, hijo del más grande entre príncipes y magnates, el descendiente del rey sublime y esclarecido, el más notable, poderoso, elevado, puro, esclarecido y excelso, el alto, grande, el ejemplo insigne, el célebre, el centro y apoyo, el generoso, el socorrido, el más poderoso, el único, el más sabio, puro, virtuoso, campeón, perfecto, glorificado, engrandecido y santificado, el feliz Abū-l-Ŷuyūš Naṣr,

hijo de nuestro sultán engrandecido, el imām grande, el célebre héroe, el dueño de los dos poderes, sultán de las dos riberas, señor de las expediciones militares célebres, el de las victorias extraordinarias, de los escuadrones victoriosos y de las hazañas ilustres que atestiguan ser propias de un gran califa, hazañas de califa justo, generoso y liberal, de campeón intrépido, triunfante y vencedor, el dadivoso, aplicado, perfecto, santificado y feliz por la gracia de Dios, el contento en Dios, el Emir de los musulmanes Abū ʿAbd Allāh [Muḥammad], hijo de los califas luchadores e imāmes rectamente dirigidos, cuyo poder conserve Dios para vivificación de sus descendientes los Anṣāres, concediéndole la consistencia del imperio, la prosperidad de la patria y el colmo de los deseos [el cual, decimos, confirma este contrato en el que] convienen, de una parte su gloriosa persona y de otra las dos piedras preciosas que ornamentan su poder y su grandeza, perlas purísimas cobijadas en la concha de su gloria, los dos mirtos olorosos de su alma, que viven a la sombra de su amparo y su asistencia, las dos señoras horras y castas, de elevado rango, las felices ʿĀ'iša y Fāṭima, cuyos poder y cuidado Dios haga perdurar mediante la prolongación de la vida de nuestro señor (¡Dios le ayude!), cuyas protección y consideración mantenga mediante la duración del imperio poderoso [de su padre] y cuya felicidad otorgue mediante mercedes universales [conviene, decimos, lo siguiente: nuestro señor] vende a sus dos hijas por partes iguales y pro indiviso toda la huerta alta situada en la Alcazaba Qadīma, dentro de la ciudad de Granada (la bien guardada) cuyos límites son: a mediodía, el camino y las viviendas del cementerio; al norte, el camino que hay detrás del aljibe grande antiguo; a levante, el camino, y a poniente, las viviendas del cementerio. Con sus derechos y dependencias, entradas y salidas y todas las viviendas que existen en ella. Venta perfecta que se estipula por precio y cuantía de tres mil setecientos cincuenta dinares de plata, de los de a diez.

El vendedor, nuestro señor (¡Dios le ayude!), declaró a ambas compradoras liberadas totalmente del pago de esta cantidad por haberla percibido del propio peculio de aquéllas, en forma perfecta y completa, por lo cual entregó a las dos señoras horras y notables la huerta mencionada, viniendo ellas, por consiguiente, a ocupar en la referida finca el lugar que corresponde al propietario en su propiedad y al que posee un derecho legítimo en el goce del mismo, como previene la

Zuna, con evicción y saneamiento, y no quedando para sí a nuestro señor (¡Dios — ensalzado sea — le ayude!), derecho alguno sobre la huerta mencionada, en ninguna forma ni manera.

Todo esto se convino después de apreciar su alcance, conocer su descripción y quedar satisfechos de ello. Nuestro señor (¡Dios le ayude!) se encargó de suscribir el contrato, a causa de que las dos señoras horras mencionadas se encuentran bajo su tutela y amparo, y pidió (¡Dios le asista!) que extendiese testimonio de todo lo acordado a quien había dado autoridad para hacerlo ante él, el cual, por lo tanto, se estimaba competente para extender dicho testimonio, [que dió] el 12 muḥarram 852 [= 18 marzo 1448].

Una vez consumado el pacto que precede y ser de obligado cumplimiento, contrató nuestro señor (¡Dios le asista!) una permuta entre sus dos hijas, las señoras horras dichas, en la siguiente forma: separó la parte correspondiente a la señora ʿĀ'iša en la huerta referida, y cuyo valor asciende a una mitad, como se ha indicado en el contrato de compraventa, [y lo asignó] a la señora Fāṭima, perfeccionando para ella la propiedad de toda la huerta; y separó, en compensación y a trueque de cambio, el lote que correspondía a la señora Fāṭima en otra huerta situada también en la misma alcazaba, la cual huerta había donado nuestro señor (¡Dios le asista!) a sus dos hijas mencionadas (huerta que poseía a título de herencia de su tía la señora horra Umm al Fatḥ, ¡apiádese Dios—ensalzado sea—de ella!), [asignándolo] a la señora ʿĀ'iša y perfeccionando para ella, de este modo, el pleno dominio sobre la totalidad de esta otra huerta. Con los derechos y dependencias, entradas y salidas y la totalidad de aprovechamientos y utilidades que corresponden a cada una de las dos mitades. Permuta completa, de modo que no quedó a ninguna de las dos señoras ningún derecho sobre la parte asignada a la otra, de ninguna forma ni manera.

Nuestro señor obró así, en nombre de sus dos hijas, porque hacerlo le pareció provechoso para ellas, pidiendo que se extendiese testimonio de todo ello en la fecha ut supra.

Siguen una frase y firmas ininteligibles; y después:

Alabanza a Dios. Ha quedado inscrita en el registro de Pro-

piedades... [una frase ininteligible]. Lo escribió Muḥammad b. Bāqi.

Sigue el Decreto dando validez al contrato, que no puede leerse.
Sigue, en nota marginal, la anotación de haber pagado el impuesto, ilegible.

## APÉNDICE II

Copia desglosada de una escritura de compraventa convenida el 9 dū-l-hiŷŷa 897 = 3 octubre 1492. Las características de este documento son: Pergamino. Letra magribī. Tinta negra. 38 × 26. Procede del archivo de la Escuela de Estudios Árabes de Granada.

### *Texto árabe.*

كتاب ابتياع ماضي الحكم مستقل الرسم عقده على جانب السيّدة الحرّة الكبيرة الجليلة الشهيرة الخطيرة الرفيعة الطاهرة الحافلة الكاملة سيّدتنا فاطمة بنت مولانا السلطان المعظم الرفيع الأعلى الخطير العزيز الكريم المنعم المقدس امير المسلمين ابي عبد الله بن مولانا ابي الجيوش نصر بن موالينا الملوك النصريين ، وصل الله سعدها وحرس مجدها ، وكيل جنابها الاعلى القائد المعظم الماجد الاصيل السري الحافل الفاضل الكامل ابو عبد الله محمد بن مقاتل بن ناصح بحكم الوكالة المطلقة الحكم التى بيده من جنابها الكريم وامضى بمضمنها عنها ، مع القائد المكرم الحسيب المشكور لويش ذي

بلديلية البيع في جميع قرية الصخيرة المعلومة لجنابها العلي بما يحتوي عليه ملكها منها من الارض السقوية والبعلية والعامرة والمسارح والولايج والدور والانادر وما ينطلق عليه اسم ملك بحقوق ماله حق منها وحرمه ومنافعه ومرافقه ، امضاءً تاماً وبثمن قدره الفا ريال اثنان وخمسمائة ريال من الفضة والريالات الرومية الجارية المتعارفة يدفعها بالحلول وحكمه وبذلك خلص له تملك المبيع المسمّى أكمل الخلوص وأتمّه وحلّ فيه محلّ ذي المال في ماله وذي الملك الصحيح في ملكه على السنة في ذلك والمرجع بالدرك وبعد النظر والتقليب والرضى وعرف البائع والمبتاع قدره واشهدا به من عرفهما وهما بحال صحّة وجواز وترجم عن المبتاع من يوثق بترجمته في تاسع ذي الحجّة الحرام متم عام سبعة وتسعين وثمانمائة

*Traducción.*

Copia desglosada de una escritura de compraventa ejecutiva.

Por parte de la señora horra, grande, venerable, famosa, elevada, sublime, casta, completa y perfecta, nuestra dueña Fāṭima, hija de nuestro señor el sultán engrandecido, ensalzado, elevado, importante, glorioso, generoso, favorecido [por Dios], santificado, el Príncipe de los musulmanes Abū ʿAbd Allāh [Muḥammad], hijo de nuestro señor Abū-l-Ŷuyūš Naṣr, descendiente de nuestros señores los reyes naṣríes (¡Dios mantenga su gloria!), el mayordomo de Su Alteza, alcaide en-

grandecido, glorioso, de noble alcurnia, vigilante, aplicado, excelente y perfecto Abū ʿAbd Allāh Muḥammad b. Muqātil b. Nāṣiḥ, en virtud de mandato universal que exhibe y le ha sido otorgado por su majestad y de acuerdo con el contenido de tal título, contrata con el honrado alcaide, el estimado y encomiado Luis de Valdivia, la venta de toda la alquería de Ṣujayra, bien conocida como propiedad de Su Alteza Real, con cuantas tierras contiene, ya de regadío o secano, laborables y baldías, praderas, valles, casas y eras; en fin, todo lo que encierra el sentido de la palabra propiedad, con sus derechos y dependencias, aprovechamientos y utilidades.

Contrato completo que se conviene por precio y cuantía de dos mil quinientos reales cristianos de plata, de moneda corriente, de curso legal, que satisface en el acto, según las reglas que rigen el pago a la vista.

Con esto le entrega la propiedad vendida, ya mencionada, de la forma más perfecta y completa, viniendo a ocupar en ella el comprador el lugar que corresponde al dueño en su hacienda y al propietario legal en su propiedad, según establece la Zuna, con evicción y saneamiento, después de mirar, recorrer y quedar satisfecho de lo adquirido.

Ambas partes aprecian el alcance de lo que hacen y piden testimonio de todo ello a quien los conocía y sabía que gozaban de capacidad física y legal bastante.

Este documento fué traducido al comprador por quien dicho comprador consideraba digno de confianza para hacer la traducción.

A 9 ḏū-l-ḥiŷŷa último mes del año 897 [= 3 octubre 1492].

Siguen firmas ilegibles.

## APÉNDICE III

Documento árabe conteniendo una escritura de compraventa convenida en 27 šawwāl 863 = 27 agosto 1459. Las características de este documento son: Pergamino. Letra magribī. Tinta negra. Consta de las siguientes partes: *a)* Testimonio de peritaje. *b)* Contrato de compraventa. *c)* Decreto real dando validez al contrato. *d)* Anotación de haber quedado inscrito en el registro de propiedades. *e)* Anotación de haber sido efectuado el pago del impuesto. Es propiedad de don Emilio García Gómez.

*Texto árabe.*

*a)*

بسم الله الرحمن الرحيم

صلّى الله على سيّدنا ومولانا محمّد وعلى آله وصحبه وسلّم

وقف شهودة من أهل البصر والمعرفة بما يشهدون به فيه الى جميع البد المعدّ لطَحْن الزيتون الكائن باخشارش داخل الحضرة العلية غرناطة (حرسها الله تعالى) ويجاور جنّة الحرّة بُثَيْنة — وشُهرته هناك كافية عن التحديد — وقوفًا تامًّا ، ونظروه نظرًا شافيًا ، وتأمّلوه تأمُّلًا كافيًا فظهر لهم — بدليل بصرهم ومعرفتهم وما أدّا اليه اجتهادهم — أنّ بَيْعه في التأريخ بما له من الحقوق والحرم وما يحتوي عليه من المعاصر والأرحى وقدور النحاس والتخوت وسوى ذلك من الآلات التى لا بُدَّ منها ، وغير ذلك من المنافع والمرافق الداخلة والخارجة ، بخمسة عشر ألف دينار من الدنانير الذهبيّة بالصرف وبالثمن النقد سداد بين ، لا غبن فيه ولا خيف على جانب أحد بوجه ولا بحال ، وقيّدوا على ذلك كلّه شهادتهم مسئولة منهم اثر الوقوف والمعاينة بتأريخ آخر ثُلْث

شهر شوّال المبارك الذي من عام ثلاثة وستّين وثمان مائة ، عرف الله تعالى خيزه وبركته بمنّه ، فيه مصلح على بشرة الذهبيّة بالصرف ، صحّ بذلك

Siguen tres firmas ilegibles.

*b)*

بسم الله الرحمن الرحيم

صلّى الله على سيّدنا ومولانا محمّد وعلى آله وصحبه وسلّم

كتاب تبايُع أمضاه السعد حُكمًا ، وسجّله النحاس رَسْمًا ، فتقلّدت به مقاصد الملك أشرف قلادة ، وتمّ الغرضُ فيه على وقف الارادة ، عقده مشتريًا للجناب الكريم جناب السيّدة الحرّة السعيدة الطاهرة عائشة بنت مولانا الأمير ، الجليل الأعلى الخطير ، الأوحد الشهير الحافل ، المجاهد الهمام الباسل ، الماجد الفاضل ، الطاهر الظاهر الكريم الأشرف العالم المعظّم الأرضى الأكمل أبي الحسن عليّ ابن مولانا ، وعصمة ديننا ودنيانا ، امير المسلمين ، وخليفة رسول ربّ العالمين ، السلطان الخليفة الامام المجاهد الحامي الهمام ، المعظّم الكريم ، المولى الشهير ، مولانا ابي النَّصْر سعد ، ان موالينا الخلفاء الراشدين ،

والملوك النصريّين ، الهادين ، المهتدين (رضوان الله عليهم أجمعين) ، خديم مقامهم ، المتقلّب في ظلّ جودهم وانعامهم ، الرافل في أثوا[ب . . . ]هم واحترامهم المنقطع لخدمتهم ، الناشيء في كنف عصمتهم ، القائد الأجلّ الأسنى ، المجاهد الأحمى الخطير المقرّب الأسمى ، الماجد الفاضل ابو القاسم بن رضوان بنّيغَش (أبقاه الله مجتنيًا ازهار حُرمتهم بدوام أيّامهم) بمال موهوب للسيّدة المشترى لها من قبل والدها مولانا الغالب بالله (وصل الله حفظ مقامه ، وأسعدها بسعادة أيّامه) ، من وكيل المقام الكريم ، وخلاصة الانعام الجسيم ، المفوَّض اليه من قبله (نصره الله) في الأمور الماليّة كلّها على اختلافها أكمل التفويض ، والمقدّم عليه أتمّ التقديم ، القائد الفقيه الوزير المعظّم الخطير الماجد الفاضل الأكمل الحافل [blanco con nombre o firma ilegible] (وصل الله سعده ، وحفظ مجده) البائع بحكم الوكالة المسنَدة اليه المطلَق حكمه في يديْه ، جميع البد المعدّ لطَحْن الزيتون المجاور لجنّة الحرّة بُثَيْنة الكائن باخْشارش داخل الحضرة العليّة غرناطة (حرسها الله) ، وهو المذكور أعلاه ، بحقوقه وحُرمه ومدخله ومخرجه ومطاحنه وجميع الآته من نحاس وخشب وحجر وسوى ذلك وبغير ذلك

من المنافع والمرافق الداخلة والخارجة ، اشتراءً تماً ، بثمن عدته خمسة عشر ألف دينار من الدنانير الذهبيّة بالصرف المعتاد المتعارف مبلغ ما ثبت به السداد في رسم الوقوف فوقه أبرى الوكيل (أعزّه الله) من جملتها من تجب براته لاقراره بحصولها حيث يجب من الدار الكريمة (شرّفها الله) ، وبذلك خلص لجانب السيّدة تملّك المشترى خلوصاً تاماً وحلّ فيه جنابها محلّ ذي المال في ماله وذي الملك في ملكه على السنّة والمرجع بالدرك ، وبعد النظر والتقليب والرضى شهد على المتبايعين (أعزّهما الله) بما فيه عنها من أشهداه به على أنفسهما وهما بحال كمال الاشهاد ولا خفا بمعرفتهما ، وبتأريخ السابع والعشرين لشهر شوّال المبارك من عام ثلاثة وستّين وثمان مائة

Siguen firmas ilegibles.

c)

الحمد لله . يسوّغ بحول الله وقوّته حكم المبيع المذكور أعلاه ويمضى على حسه امضاءً تاماً من غير نقد ولا رحّ ولا اعتراض ولا تعليل ولا تأويل [وكتب عن الأمر العليّ المؤيّد السلطني المجاهديّ المستعينيّ النصريّ (أيّد الله مقامه ، ودام

أيّامه) ، في السابع والعشرين لشوّال عام ثلاثه وستّين وثمان مائة

صح هذا ، انتهى

*d)*

الحمد لله ، ثبت في مياومة مغرم الأملاك بالحضرة العليّة (حرسها الله) في تأريخه

*e)*

Letras y números ilegibles.

## *Traducción.*

[a) *Testimonio de peritaje.*]

En el nombre de Dios clemente y misericordioso.

Dios bendiga y salve a nuestro señor y dueño Mahoma, a su familia y a sus compañeros.

Los peritos a quienes se ha consultado, personas expertas y técnicas, han emitido el informe que se les había pedido acerca de [la valoración de] toda la industria dedicada a la molienda de la aceituna, [industria] que se encuentra situada en [el barrio de los] Ajšāriš, dentro del recinto de la excelsa capital de Granada (Dios la preserve), vecina a la huerta de la Horra Butayna, cuyos linderos no es necesario señalar por tratarse de una finca muy conocida en aquellos parajes. Es un informe cumplido que los peritos formulan después de haber realizado una inspección eficaz y un examen suficiente.

Estiman los peritos, según la apreciación de su experiencia y conocimientos y después de prudente reflexión, que, en la actualidad, la venta de dicha finca, con cuantos derechos y dependencias posee, con

las almazaras, molinos de trigo, piedras, marmitas de cobre y prensas que contiene, los instrumentos de trabajo de los cuales no es posible prescindir, más las restantes servidumbres y utilidades que integran y se deducen de la propiedad, [puede justipreciarse] en quince mil dinares de oro en moneda corriente y pago al contado, [apreciación] justa y evidente, que no entraña lesión ni perjuicio para nadie, de ninguna forma ni manera.

Han acondicionado a todo esto el testimonio que se les había pedido, después de haberse percatado bien de ello y haberlo visto [personalmente] en el último tercio del mes de šawwāl del año 863 [ = agosto 1459].

Dios nos haga conocer su bien y nos otorgue su bendición por beneficio suyo.

En este documento se ha enmendado, mediante raspadura, [la frase] «oro de moneda corriente», enmienda que es válida.

Siguen tres firmas ilegibles.

[ b) *Contrato de compraventa.* ]

En el nombre de Dios clemente y misericordioso.

Dios bendiga y salve a nuestro señor y dueño Mahoma, a su familia y a sus compañeros.

Escritura de compraventa a la cual ratificará la felicidad, interviniendo el éxito en su redacción, porque con ella han de cumplirse los propósitos de adquirir propiedad de una manera perfectísima y han de completarse las intenciones mediante la ejecución del deseo.

Lo estipula como comprador, con destino a su honorable alteza, la señora horra, feliz y casta ʿĀ'iša, hija de nuestro señor el príncipe notable, muy elevado y excelso, el único esclarecido y aplicado, el luchador heroico y animoso, el glorioso y virtuoso, el puro, protector, generoso, muy noble, sabio, glorificado, muy piadoso y perfecto Abū-l-Ḥasan ʿAlī, hijo de nuestro dueño, defensa de nuestros intereses materiales y espirituales, el Emir de los musulmanes y lugarteniente del Enviado del Señor de los mundos, el sultán, califa e imām, el campeón, defensor y héroe, el poderoso y grande, dueño y esclare-

cido, nuestro señor Abū-l-Naṣr Saʿd, descendiente de nuestros dueños los califas rectos, los reyes naṣríes, rectores bien dirigidos (Dios esté satisfecho de todos ellos); [lo estipula, decimos], el criado de Su Majestad, el educado a la sombra de su bondad y su favor, el que se pavonea entre las vestiduras de su... y su veneración, el consagrado al servicio de estos reyes, el mancebo colocado bajo el amparo de su protección, el alcaide notabilísimo e ilustre, el campeón y defensor, el excelso, honrado y sublime, el glorioso y virtuoso Abū-l-Qāsim b. Riḍwān Bannīgaš (consérvelo Dios como cosechero de sus flores inviolables, mediante la prolongación de su vida), [el cual adquiere] con fondos que ha donado a la señora el que compra con destino a ésta por encargo del padre de la misma, nuestro señor al-Gālib billāh (que Dios conceda la conservación de Su Majestad y que haga dichosa a su hija otorgando al rey una vida feliz); [con esos fondos compra] al intendente de Su Majestad honorable, la quintaesencia robusta del favor, a quien está atribuída la jurisdicción por parte de Su Majestad (Dios le ayude) en todos los negocios referentes al Tesoro Público, cualquiera que sea su clase, en virtud del más perfecto de los poderes universales, el almocadem en gracia al más cumplido de los nombramientos de almocadenazgo, el alcaide, jurista, ministro poderoso, excelso, glorioso, virtuoso, el más perfecto y aplicado... (Dios mantenga su felicidad y conserve su gloria) [el cual comparece como] vendedor en virtud de mandato que le ha sido conferido y que entraña incondicional autoridad, mandato que exhibe; [vende, decimos] toda la industria destinada a la molienda de aceituna, situada en las proximidades de la huerta de la Horra Buṭayna, en [el barrio de los] Ajšāriš, dentro del recinto de la capital de Granada (Dios la preserve), industria que ha sido mencionada más arriba, con sus derechos y dependencias, entradas y salidas, molinos y todo el instrumental de cobre y madera, piedras y útiles análogos y con las servidumbres y utilidades que integran y se deducen de la propiedad.

Compra cumplida [que se efectúa] por un precio que alcanza a quince mil dinares de oro, de curso corriente y moneda legal, cantidad en que se justipreció la finca, según el documento de peritaje transcrito más arriba.

El intendente (Dios lo haga poderoso) dió finiquito por la totalidad de dichos dinares a quien era necesario su referido finiquito, me-

diante la declaración de su obligada recepción, según precisa por parte de la Casa Real (Dios la ennoblezca).

En su virtud, hizo cumplida entrega de la propiedad comprada al mandatario de la señora, que vino a ocupar en dicha propiedad, por parte de la referida señora, el lugar que corresponde al rico en su riqueza y al propietario en su propiedad, según previene la Zuna, con evicción y saneamiento.

Y después que vió, recorrió y quedó satisfecho [de la propiedad adquirida], fué expedido testimonio, invocable contra las dos partes contratantes, de cuanto queda dicho acerca de ambos, por quien fué requerido para que lo expidiese, por conocer la identidad de las partes y saber que gozaban de capacidad física y legal bastante, sin que pudiese existir, por consiguiente, fraude en el conocimiento de aquéllas.

A 27 šawwāl 863 [= 27 agosto 1459].

Siguen firmas ilegibles.

[c) *Decreto real dando validez al contrato.*]

Se autoriza, Dios mediante, la ejecución de la venta [estipulada] más arriba. Cúmplase en sus propios términos, de modo terminante, sin quebrantamiento, ni ambigüedad, ni oposición, ni pretexto, ni dilación ninguna. Escrito de orden real (Dios ayude a su majestad y prolongue su vida), el 27 šawwāl 863 [= 27 agosto 1459].

Esto es válido.

[d) *Inscripción en el registro.*]

¡Loado sea Dios! Ha quedado inscrita en el registro diario de Propiedades, en la capital excelsa (Dios la preserve) en la misma fecha.

[e) *Anotación del pago del impuesto.*]

Letras y cifras ilegibles.

LUIS SECO DE LUCENA.

# CORRESPONDENCIA ENTRE MENÉNDEZ Y PELAYO Y ASÍN

Debemos agradecer los textos de las siguientes cartas cruzadas entre don Marcelino Menéndez y Pelayo y don Miguel Asín Palacios a la fina atención de don Enrique Sánchez Reyes, director de la Biblioteca de Menéndez y Pelayo en Santander, y a la de don Jaime Oliver Asín, sobrino de don Miguel y querido amigo y compañero nuestro en la Escuela de Estudios Árabes de Madrid.

Las cartas se contraen a unos pocos temas solamente. El primero es el relativo a las observaciones que Menéndez y Pelayo hizo en el acto de graduarse de doctor don Miguel, sobre las influencias de Algazel en Raimundo Martí y Raimundo Lulio. Al fin logró Asín que don Marcelino le enviase una nota y pudo tener a la mano un ejemplar del *Pugio Fidei*.

Durante la impresión del primer libro de don Miguel sobre Algazel, en la «Colección de Estudios Árabes de Zaragoza», don Marcelino va recibiendo capillas, y redacta su prometido prólogo. Este epistolario nos permite seguir con bastante detalle la tramitación de esta impresión, y hasta de las extrañas erratas que se habían escapado en las primeras pruebas del prólogo.

Otro tema de correspondencia se refiere a la adquisición de un manuscrito del comentario del P. Vitoria a la Primera parte de la Suma de Santo Tomás, que Asín logra salvar de la destrucción y adquirir por 40 pesetas, más barato de lo que el Maestro le autorizó a pagar, que era 50 pesetas.

Algunas cartas están relacionadas con don Alberto Gómez Izquierdo: don Miguel pide para este fraternal amigo noticias bibliográficas sobre filosofía del siglo XIX en España y recomendación para sus jueces de oposición a cátedras.

En una carta (nº 16) se da la noticia, que no conocíamos, de la traducción al inglés del trabajo de Ribera, *La enseñanza entre los musulmanes de España*, hecha por un norteamericano, profesor de la Universidad de California.

Demuestran estas cartas que don Marcelino vió con claridad meridiana el valor que para el conocimiento del pensamiento *español* de la Edad Media tenían los textos árabes y se dió cuenta de lo mucho que prometía aquel joven clérigo zaragozano, graduado de doctor en 1896, el cual agradecía sentidamente los elogios que le tributaba (nº 16) y recibía con ellos fuerzas para proseguir sus estudios, renovadores de la historia del pensamiento español.

Reproducimos las cartas textualmente, por el orden cronológico de su redacción, y ponemos alguna notilla aclaratoria.

A. G. P.

## 1.

Sr. D. Marcelino Menéndez y Pelayo.

Muy señor mío y maestro: Entre la multitud de negocios que de continuo le ocupan, no extraño haya usted quizá olvidado al que motiva las presentes líneas.

Un servidor de usted estuvo, un mes ha, en esa Corte a dar lectura a su tesis doctoral sobre *Algazzali* [1], que mereció de usted benigno juicio, gracias a Dios. En dicha ocasión prometióme usted, al indicarme algunas ampliaciones en mi trabajo, darme nota de las citas que de *Algazzali* se hacen, así en el *Pugio Fidei* de Fray Raimundo Martí como en las obras de Ramón Lull, con el fin de que yo pudiese estudiar, con el *Tehafot* a la vista, las influencias que de éste se hayan

[1] Leída el 23 de abril de 1896 (cf. Al-Andalus, IX [1944], p. 271). Publicada en 1901, como veremos después.

ejercido en aquéllas. Próximas las vacaciones veraniegas y temiendo por ello que se ausente usted pronto de Madrid, me he apresurado a incomodar a usted recordándole lo que antecede, para que si buenamente puede, me remita dicha nota. Cabalmente este verano pienso permanecer todo él en esta localidad, y tendré el tiempo suficiente para entregarme a estos estudios. Así quizá pueda para el invierno publicar el trabajo con las ampliaciones que usted me indicó, aunque para entonces pienso incomodar de nuevo a usted con otra petición.

Entre tanto da a usted anticipadas gracias por su favor y se reitera de usted afmo. s., admirador y discípulo, q. b. s. m., *Miguel Asín*, presbítero.

Zaragoza y mayo 19, 96. — Disponga de esta su casa: Calle de la Manifestación, 51, 2º.

2.

Madrid, 26 de mayo de 1896.

Sr. D. Miguel Asín, pbro.

Mi estimado amigo: Como no tengo aquí, sino en mi casa de Santander, el *Pugio Fidei* de Ramón Martí y las obras del Beato Ramón Lull, sólo desde allí podré contestar a usted con precisión, cuando vaya a pasar las próximas vacaciones. Agradeceré a usted que tenga la bondad de recordármelo, porque con las muchas ocupaciones que tengo sería posible que se me olvidase.

De usted siempre afmo. amigo que desea serle útil en algo y b. s. m., *M. Menéndez y Pelayo*.

3.

Zaragoza, 8 de agosto de 1896.

Sr. D. M. Menéndez y Pelayo.

Mi respetable maestro:

Para completar el trabajillo que para mi Doctorado leí el pasado curso ante usted, según recordará, sobre *Algazel y su filosofía*, me in-

dicó en aquella ocasión las influencias que se observan en Ramón Martí, autor del *Pugio Fidei*, y en el Beato Ramón Lull; en carta suya, fecha 26 de mayo, me añadía usted que, teniendo esos libros en su casa de Santander, sólo cuando estuviese usted ahí podría con precisión señalar las citas.

Como ya le supongo en esa capital, no he dudado en incomodarle de nuevo con mis preguntas, abusando de su proverbial amabilidad.

Más grave dificultad pienso será para mí el poder utilizar esas citas permaneciendo en Zaragoza.

Dos ejemplares tan sólo, según usted me indicó, hay del *Pugio Fidei*, y ninguno de ellos está por acá. Mis ocupaciones me impiden salir de ésta y permanecer en la Corte todo el tiempo que exigiría evacuar esas citas.

En fin, Dios dirá; por ahora, hágame la merced de enviármelas y ya veré de sortear la dificultad como pueda.

Entre tanto se reitera de usted afmo. y agradecido discípulo, q. b. s. m., *Miguel Asín*.

S/c. Manifestación, 51 y 53, 2°, Zaragoza.

4.

Zaragoza, 23 de octubre de 1896.

Sr. D. Marcelino Menéndez y Pelayo.

Muy señor mío y respetable maestro: Véome forzado a incomodarle de nuevo con mis peticiones, porque indudablemente se perdió la carta en que este verano pasado lo hice mientras usted estaba en Santander.

Recordará usted que un servidor se doctoró el pasado curso en Filosofía y Letras presentando para tesis un trabajillo sobre la Filosofía de Algazel, que tuvo usted la bondad de juzgar más lisonjeramente de lo que merecía, invitándome a que lo publicase. Con este motivo me aconsejó ampliase algo la monografía con el estudio de la influencia que de Algazel se a dvierte en el *Pugio Fidei* de Raimundo Martí y en algunas obras del Beato Lulio. Para ello ofrecióme usted entonces, con amabilidad que nunca agradeceré bastante, proporcionarme

las citas que en dichos libros se hacen de mi filósofo, a fin de facilitar la investigación. Ahora bien, no existiendo sino dos ejemplares del *Pugio*, uno en su Biblioteca y otro en la Nacional, me atrevo a rogarle que, ya que no pueda usted proporcionarme el suyo por tenerlo en Santander, se tome la incomodidad de entregar la nota de esas citas a don Francisco Codera, mi querido maestro, con quien presumo se verá usted frecuentemente en la Academia o en la Universidad. Don Francisco, a quien escribo hoy, verá de encargar a alguien que me copie los textos, acotados en las citas, del ejemplar de la Nacional. De este modo, ya que no pueda disfrutar el libro, creo que al menos podré aprovechar algo.

Dispense usted mi atrevimiento, fundado tan sólo en la inmerecida confianza que usted me manifestó.

Y dándole gracias anticipadas, se ofrece de usted incondicionalmente afmo. s. y capellán, q. b. s. m., *Miguel Asín*, pbro.

S/c. Manifestación, 51, 2°, Zaragoza.

5.

Madrid, 7 de noviembre de 1896.

Sr. D. Miguel Asín, pbro.

Muy señor mío y estimado amigo: Por mis ocupaciones dejé pasar el verano sin sacar la nota de las referencias a la filosofía de Algazel que hay en R. Martí y R. Lull, pero lo haré sin falta en las próximas vacaciones de Navidad, pidiendo a usted perdón por esta tardanza involuntaria.

Suyo afmo. s. s., q. e. s. m., *M. Menéndez y Pelayo.*

6.

Zaragoza, 10 de noviembre de 1896.

Sr. D. Marcelino M. y Pelayo.

Mi respetable y estimado maestro: No tiene más objeto la presente que acusarle recibo de su apreciable del 7 de los corrientes, y

darle las más expresivas gracias por su ofrecimiento, que espero no olvidará usted. Es tal el deseo que tengo de ver los libros de R. Martí y del Beato Lull, que se me va a hacer un siglo el breve y obligado tiempo de dos meses que tiene usted que tardar en volver a su tierra.

Ahora estoy estudiando un fragmento de un libro árabe de Algazel que he encontrado acá, en Zaragoza, y que presumo es único en Europa y quizá fuera [1].

Suyo afmo. s. s. y discípulo, q. b. s. m., *Miguel Asín Palacios*, presbítero.

## 7.

[*Notas de don Marcelino, sin carta de remisión*] [2].

*Pugio Fidei Raymundi Martini*, etc. (La portada está copiada de una nota de mis *Heterodoxos*, t. 1°) [3].

P. 154. *Pars prima, caput primum*. «De diversitate errantium a via veritatis et fidei».

Empieza a citar a Algazalí desde las primeras líneas: «*ut ait Algazel in libro qui dicitur Almonkid min Addalel*»... [4].

«Porro Naturales *(ut ait Algazel in libro* qui eripit a errore)... [5]. *Philosophi denique sunt* qui (ut ait Algazel in libro *qui eripit ab errore)*»...

[1] No sabemos a qué obra de Algazel se refiere. No parece que es ninguno de los opúsculos que analizó y tradujo en el vol. IV de su obra *La espiritualidad de Algazel y su sentido cristiano*, Madrid 1941, bajo el título *Crestomatía algazeliana*.

[2] Aunque falta la carta de remisión, Menéndez y Pelayo escribiría estas notas en las navidades de 1896, y le enviaría a don Miguel en los últimos días de enero de 1897, a juzgar por la entusiasmada carta que a continuación publicamos, fechada en Zaragoza, 2 de febrero de 1897.

[3] *Pugio Fidei Raymundi Martini, Ordinis Praedicatorum adversus Mauros et Judaeos*, nunc primum in lucem editum... París 1651. M. Menéndez y Pelayo *Historia de los Heterodoxos españoles*, primera ed., vol. I, p. 509.

[4] Véase la citada *Crestomatía algazeliana*, pp. 264-272.

[5] Es el mismo *Kitāb al-munqiḏ min al-ḍalāl (Libro que preserva del extravío)*, según la versión de don Miguel.

*Philosophi denique sunt qui* (ut ait Algazel in libro *Qui eripit ab errore...*).

Casi todo este primer capítulo en que se establece la distinción entre los pensadores *epicúreos*, *naturales* y *filósofos* se apoya en citas de Algazel.

*Cap. secundum: «Quod Deus est».*

57 nota «quod Algazel in libro quem vocat *lampadem luminum* [1], et Abenrois... dicunt impossibile esse motorem coeli stellas».

P. 166. Cap. III. *De secta Philosophorum.* Copia un larguísimo texto de Algazel (dos páginas en folio) «in libro qui dicitur *Almonkid min Addalel*».

P. 169. «Hucusque verba Algazelis. omnia a principio pene capituli, partim de libro *Praecipitii, vel ruinae Philosophorum* [2]; *partim de Epistola ipsius ad Amicum* [3]; et de libro *Almunkid min Addalel*» «Efficacius quippe, ut opinor, apud multos erit retundere Phliosophos per Philosophos, quam per Sanctos.»

«Proximo autem Algazelis verbo consentaneum est B. Augustini consilium in fine secundi *de doctrina christiana...*»

P. 176. «*Caput Nonum. Solutio praedictorum rationum sumptarum, de parte creaturarum, quod mundus sit aeternus.*»

«Utrobique autem imaginatio potest aliquam mensuram rei existentis apponere, ratione cujus, sicut non est ponenda quantitas corporis infiniti... ita nec tempus aeternum. Et haec falsa imaginatio seduxit proculdubio Philosophos, ut dicit Algazel in libro *Praeeipitii vel ruinae Philosophorum.*»

«Cap. undecimum. Solutio rationis quae sumuntur ex parte factionis ad probandam mundi aeternitatem.»

P. 179. «Ut ait autem *Algazel* in *Probatorio: facere vim in verbis, ex quo sententia patet, mos est brevem habentium scientiam, et curtum intellectum.*

1 *Risāla mišķāt al-anwār (Epístola de la lámpara de las luces)* en *Crestomatía algazeliana*, p. 242.

2 *Kitāb tahāfut al-falāsifa (La precipitación o incoherencia de los filósofos)* en *Crestomatía algazeliana*, p. 303.

3 Esta epístola es de Averroes. Véase el texto árabe y la traducción latina de Raimundo Martí como Apéndice al artículo de don Miguel, *El Averroísmo teológico de Santo Tomás de Aquino*, en *Homenaje a Codera*, Zaragoza 1904, pp. 325 ss.

Cap. duodecimum. Rationes quibus aliqui probare conantur mundum non esse aeternum.»

«Quod autem de animabus dicitur, tantae est difficultatis sub illa maxime forma, sub qua contra Philosophos inducitur ab *Algazele* in libro *de ruina eorum*... Post multa vero quae causa brevitatis dimitto, ait *Algazel* in hunc modum cum philosophis dispurtans... (copia un largo pasaje). His atque aliis Algazel deturpat opinionem, et reddit, prout potest, absurdam.»

«Nihilominus *Aben-Rost* qui semper et ubique totis viribus pugnat pro Philosophis, non valens aliter effugere hanc rationem *Algazalis* de animabus, Platonem sequitur dicens...»

«Caput decimunquartum. Quod Aristoteles non reputavit rationes quas induxit ad probandam aeternitatem mundi, esse demonstrativas simpliciter.»

P. 185. «*Algazel* autem in libro *Ruinae Philosophorum* his verbis ait...»

«Caput vigesimum quartum. Qualiter Aben-Rost pertractet hanc quaestionem, videlicet utrum Deus cognoscat singularia.»

Aquí traduce R. Martí una larga carta de Averroes [1], en la cual se cita a Algazel.

P. 201. «Sed autem hoc notandum quod *Algazel* nixus est solvere istud dubium in libro suo quem *Ruinam* seu *Praecipitium* nominavit per quemdam insufficientem modum...»

Caput vigesimum sextum. Objectiones contra Resurrectionem mortuorum, et solutiones eorum.»

«His atque aliis tam Philosophi quam alii corporum impugnant resurrectionem. Quibus *Algazel* respondet multipliciter et eleganter ad singula in libro *de Ruina Philosophorum*...» (Copia un pasaje bastante largo.)

[1] La carta citada en la nota anterior.

8.

Zaragoza, 2 de febrero de 1897.

Sr. D. Marcelino Menéndez y Pelayo.

Mi respetable y querido maestro: No puede usted imaginarse la alegría que me produjo su última del 28 del pasado, al advertir la abundancia de notas que adjuntas me remitía. La verdad: desde el primer momento en que usted me habló del tal asunto, había yo creído siempre que la copia de Algazel por nuestros apologistas sería de escasa importancia y cantidad; mas, al ver la multitud de páginas que representan las citas que usted me remite, me he quedado viendo visiones.

Y ésta ha sido la causa de no contestarle antes, acusando recibo: he copiado las citas y las he enviado ahí para que del ejemplar del *Pugio* de la B. N. las copien en extenso.

Esto me ha hecho cambiar por completo de plan para la publicación de mi trabajo. Dolíame yo muchas veces de haber puesto tanta labor en un filósofo que como Algazel es extranjero y de poco interés por tanto para nuestra España. Mas ahora el cuadro se amplía, y creo que si sé exponer la copiosa materia que usted me proporciona, resultará seguramente algo más útil para la historia del pensamiento español, y por lo tanto más agradable. Mi idea es, pues, estudiar el influjo que en la apologética cristiana ejerció Algazel, para lo cual, además de Ramón Martí, pienso mirar el Doctor Angélico en sus opúsculos antiaverroístas y en sus demás obras, algunos antiaverroístas españoles, si los hay, y hasta algunas obras semejantes en su espíritu al *Pugio*, de las que creo no faltarán entre nosotros; para esto último necesito la dirección imprescindible de usted, que con su superior criterio y erudición podrá dirigir mis pesquisas y hacerlas fructuosas. Del pecado de atrevimiento en estas peticiones me excusan los amables ofrecimientos y favores que usted me tiene hechos.

Lo del Beato Lulio me ha desconsolado un poquillo: 1°, porque no sé si en Zaragoza encontraré sus obras completas, o al menos aquellas en que combate a los averroístas y que creo serán las mejores para el caso; 2°, porque mi ilustración filosófica es muy reducida y mi

criterio poco formado para descubrir esas ocultas copias de idea o pensamiento general en las obras del Doctor Iluminado.

De todos modos, este próximo verano pondré manos a la obra, para marchar a esa o a Barcelona, caso de no dar aquí con los libros necesarios.

Pasado mañana 4, dará lectura mi querido maestro Ribera de su último trabajo, cuya originalidad e importancia no tardará mucho en poder apreciar usted, pues lo publicará en seguida. Se titula *Orígenes arábigos del Justiciazgo aragonés* [1].

Y para concluir, doy a usted las más expresivas gracias por su amabilidad y favor, al que nunca estará bastante reconocido, su afmo. discípulo y capellán, *Miguel Asín.*

## 9.

Zaragoza, 21 de marzo de 1901.

Sr. D. M. Menéndez y Pelayo.

Mi querido y respetable maestro: Leía yo, hace unos días, su hermoso estudio sobre «Francisco de Vitoria» [2], y coincidió por entonces la venta de los libros de una biblioteca particular. Por mera casualidad, sin proponerme adquirir ninguno (pues no tengo aptitudes ni medios de bibliófilo), pude ver cuatro de aquéllos en manos de un perito que había de tasarlos en un establecimiento público. A uno de ellos (manuscrito por cierto) lo estimó a propósito sólo para usos excusados.

Yo, que como curioso presenciaba la escena, púseme a hojearlo; y cuál no sería mi sorpresa al leer en el colofón:

«His et toti priori portioni primae partis Sti. Thomae totam materiam primi libri sententiarum complectenti, finem imposuit R. pater Franciscus Vitoria (Sic) Salmanticae 12 Kls. Julii. De anno Domini

[1] *Orígenes del Justicia de Aragón*, Zaragoza, Canoso, 1897. Véase M. Asín, Introducción a *Disertaciones y opúsculos*, de J. Ribera. Madrid 1928, I, XLII ss.

[2] *Algunas consideraciones sobre Francisco de Vitoria y los orígenes del Derecho de gentes*, en el volumen *Ensayos de crítica filosófica*, Madrid 1892, de la «Colección de escritores castellanos».

1540.» Aunque Vitoria no sea tan celebrado como teólogo, creo que algún interés pueden ofrecer sus comentarios de la *Šumma*, para no merecer el juicio despectivo de aquel *inteligente*. Me callé no obstante, y decidí escribirle a usted comunicándole el hallazgo.

No puedo yo además precisar su interés para los bibliófilos, porque no sé si se conservan ahí en la B. N. o en otras de España otros manuscritos de la misma obra. Sólo he podido ver en Nicolás Antonio que «Manuscripta remanserunt: In universam Summam Theologiae Sti. Thomae Commentaria et in IV Sententiarum. Certe (añade) hic Romae, ubi haec scribimus, Altempsiana Bibliotheca habetea, quae, in primam partem, atque item in secundam secundae elucubravit» (t. I, p. 380).

El objeto de esta epístola es, pues, ante todo, preguntarle si efectivamente vale la pena o no de adquirir el manuscrito en cuestión, por ser raro; y en segundo lugar, ofrecerlo a usted o a la B. N., caso afirmativo, pues tengo para mí que no me ha de ser difícil procurármelo.

Para que pueda usted contestarme con más seguridad, he de advertirle que el manuscrito encuadernado en piel de la época, está en 4°, es de papel hilo fuerte; muy bien conservado, salvo que está acéfalo, le falta, a lo que presumo, sólo el f° 1°, pues comienza con el prólogo: «propositum explicare meum. Et quidem volui admonere duo: primum quod jam quarto aggredior cursum theologiae..., etc.»

He leído todo este prólogo que contiene curiosísimas noticias autobiográficas, y sobre el método de explicación propio de Vitoria.

La letra, en tinta muy negra, está muy clara, y el texto es correcto, aunque las abreviaturas son (al comienzo y para los no habituados) algo arduas de descifrar. Está sin paginar, y, aunque no he podido contar los folios, creo no pasarán de 400.

Haga usted, pues, el obsequio de decirme qué podría dar por él, caso de que interese a usted adquirirlo para usted o para la B. N. Repito que estoy casi seguro de conseguirlo. Y nada más de esto.

Continúo la impresión del primer volumen de *Algazel*. El asunto se ha extendido y complicado en tal forma, que me dará trabajo para cuatro volúmenes de a 700 pp. En este 1° irá su pensamiento filosófico, teológico-dogmático, moral y ascético. La Mística, sus orígenes cris-

tianos, su escepticismo, etc., formará el vol. II. El III y IV para su influjo en España, así árabe como cristiana.

Cuando terminen de imprimir los pliegos que restan del primer volumen, los remitiré a usted y le reiteraré mi ruego de que me ponga cuatro líneas de prólogo.

Entre tanto, disponga como guste de su affmo. discípulo y s. s., q. b. s. m., *Miguel Asín.*

S/c. Manifestación, 51, 2º.

P. S. Mi maestro, don J. Ribera, me encarga le haga presente sus afectuosos recuerdos.

10.

Madrid, 27 de marzo de 1901.

Sr. D. Miguel Asín.

Mi querido amigo: Me parece importante hallazgo el del manuscrito de Francisco de Vitoria, puesto que la parte que comprende de la *Summa* de Santo Tomás es acaso la que más interesa al historiador de la filosofía.

La Biblioteca Nacional está ahora en gran penuria, y nada puede adquirir en esta primera mitad de año. Pero yo, por mi parte, ofrezco, si el vendedor quiere cederla, la cantidad de 50 pesetas, exigua ciertamente para el valor que debe tener la obra, pero no desproporcionada al bajo precio en que se cotizan a la hora presente los libros latinos, sobre todo siendo de Teología y Filosofía.

Si usted puede recabar el libro en este precio, yo tendré mucho gusto en incorporarle a mi colección de obras de este género, y satisfaré a usted inmediatamente el importe, remitiéndolo en la forma que a usted parezca más cómoda.

Mis afectos al señor Ribera, y sabe usted cuánto le estima su afmo. amigo, q. b. s. m., *M. Menéndez y Pelayo.*

Deseo ver acabado pronto el tomo primero de *Algazel*, y despacharé cuanto antes el prometido prólogo.

11.

Zaragoza, 28 de marzo de 1901.

Sr. D. Marcelino Menéndez y Pelayo.

Mi querido maestro: He conseguido hoy mismo el manuscrito por 40 pesetas. Tengo una gran satisfacción en haber podido servir a usted. Don Francisco Codera nos anuncia que vendrá por aquí la próxima Semana Santa. Si a usted le parece bien, él personalmente le llevará a usted el manuscrito. Pero, si usted desea tenerlo antes, escríbame y se lo remitiré certificado. En cuanto a la cantidad, puede usted entregarla a don Francisco cuando le venga bien, pues con él tenemos cuenta [1]. Con don Francisco le remitiré también los pliegos tirados para que vaya usted leyendo lo que falta del tomo primero de *Algazel*. Mande incondicionalmente a su afmo. discípulo, *Miguel Asín*.

12.

Zaragoza, 28 de abril de 1901.

Sr. D. Marcelino Menéndez y Pelayo.

Mi querido maestro: Aunque hace dos años le entregué a usted, en Santander, los primeros pliegos de mi *Algazel*, pienso que no los tendrá usted ahí a mano, y por eso le remito certificado un ejemplar de toda la obra, excepto los apéndices que aún están por imprimir. Mi objeto es que, mientras estos apéndices se tiren, vaya usted leyendo el libro y podamos así ganar algo de tiempo, de modo que coincida el término de la impresión con el envío de su prólogo, que con tanta amabilidad usted me ofreció. Y por lo que a usted pudiera interesar para su labor, le advertiré que esos apéndices serán tres, y contendrán lo siguiente:

[1] Figura descrito este manuscrito con el nº 18 en la p. 30 del *Catálogo de los Manuscritos de la Biblioteca de Menéndez y Pelayo*, por Miguel Artigas. Santander 1930, publicado en varios números del *Boletín de la Sociedad Menéndez y Pelayo*.

1° Versión casi íntegra de los dos opúsculos esotéricos de Algazel, titulados *Almadnūn* (son filosófico-teológicos; el 2° es una psicología sintética).

2° Versión de algunos fragmentos del *Tehâfot*, a saber: 1°, cuestión de los atributos divinos; 2°, cuestión de la causalidad (la que Munk en sus *Mélanges* comenzó a traducir) y de los milagros; 3°, cuestión de la espiritualidad del alma. Todas ellas íntegras, si puedo resolver algunos puntos difíciles de la última. Es muy notable esa última cuestión; en ella Algazel critica las pruebas peripatéticas de la espiritualidad del alma, como Escoto. Yo no sé si éste conoció el *Tehâfot;* pero es muy significativo que ambos sean los primeros que lo hicieron.

3° Versión del prólogo de la última obra mística de Algazel, titulada *Camino seguro de los devotos*, que se distingue de todas por la exaltación mística y por su facundia extraordinaria [1].

Y ahora voy a indicarle un deseo que estimaré mucho lo tenga en cuenta al escribir el prólogo. Como verá usted, mi obra no da a entender al lector su plan completo ni su finalidad última para la historia de la filosofía española. Aunque esto último lo tocará usted en el prólogo, según ya me dijo, quisiera yo que también indicara usted lo primero; es decir, insinuar someramente el cuadro completo de mis estudios sobre Algazel en éste y los siguientes volúmenes. Y para ello, voy a trazarlo en pocas líneas, aunque no puedo asegurar que los títulos de los capítulos serán tales cuales ahora los transcribo:

*Volumen II. — La mística de Algazel.* — 1° La penitencia. — 2° La paciencia en las adversidades y la gratitud a los beneficios divinos. — 3° El temor y la esperanza en Dios. — 4° La pobreza voluntaria y la renuncia del mundo por servir a Dios. — 5° La abnegación o abandono de la voluntad propia en Dios. — 6° El amor de Dios, el deseo de poseerle, la familiaridad en su trato. — 7° La pureza de intención y la voluntad sincera en servir a Dios. — 8° El examen de conciencia. — 9° La meditación. — 10. El éxtasis: su esencia; sus especies; su origen. — 11. La intuición en el éxtasis: su posibilidad y esencia, distinción entre la ciencia infusa y la adquirida;

[1] Cf. *Algazel. Dogmática, Moral, Ascética*, por Miguel Asín Palacios, Zaragoza 1901, pp. 609 ss.

objeto de la intuición. — 12. El escepticismo místico de Algazel. — 13. Orígenes de la mística de Algazel: Algazel y los sufíes; fuentes neoplatónicas; indias y hebreas; origen principal; la mística cristiana de los ascetas y monjes del Egipto y la Persia. — 14. Epílogo: Algazel polígrafo, jurista, filósofo, teólogo, moralista, místico; su influencia en Oriente; bibliografía de Algazel.

*Volumen III: — Algazel y su influencia en la España Musulmana.* — 1° Introducción de sus obras. — 2° Quema de los libros de Algazel: su causa, el odio de los faquíes por lo mal parados que salen en el *Ihía.* — 3° Algazel y Avempace. — 4° Algazel y Abentofáil. — 5° Algazel y Averroes. — 6° Algazel y los sufíes españoles, especialmente Mohidín. — 7° Algazel y el Mancebo de Arévalo. — Apéndice: Algazel y la filosofía hebraica-española: Maimónides; el *Tehafot.*

*Volumen IV. — Algazel y su influencia en la España Cristiana.* — 1° Algazel en la escuela de los traductores toledanos. — 2° Algazel y Raimundo Martí.—3° Fuentes arábigas del *Pugio Fidei.*— 4° Análisis de este libro y su cotejo con el *Almonquid* y el *Tehafot.* —*Apéndice.* Algazel en la Escolástica no española: El *Pugio Fidei* y la *Summa contra gentes.* — Conclusión: Importa a la filosofía cristiana imitar el amplio criterio ecléctico de los escolásticos del siglo XIII [1].

Ese es mi proyecto. No sé cuándo conseguiré darle término [2]. Dos cátedras diarias, bregando con chicos, quitan tiempo y reposo y humor para todo.

Ahora estoy además metido (por compromiso, más que por gusto) en un trabajo para el concurso del marqués de Aledo sobre los filósofos arábigos de Murcia, que me entretendrá un año [3]. Pero de lo que más ganas tengo es de poder traducir y publicar anotado el

1 Menéndez y Pelayo lo consignó en su prólogo al libro citado en la nota anterior, pp. XXV ss.

2 Por entonces no se publicó otro volumen que el 1°. Los estudios sobre Algazel los terminó don Miguel en su citada obra *La espiritualidad de Algazel y su sentido cristiano,* Madrid 1934-41, 4 vols. Publicó también, antes, *El justo medio en la creencia. Compendio de Teología dogmática de Algazel,* Madrid 1929; aparte de varios artículos sueltos, que pueden verse en la Bibliografía de AL-ANDALUS, 1944, fasc. 2.

3 No concurrió a este certamen. Fruto de este trabajo fueron *El místico murciano Abenarabi* (monografías y documentos), cuatro artículos, en el *Boletín de la Real Academia de la Historia,* 1925-26, vols. LXXXVII-LXXXVIII.

opúsculo tan interesante como poco conocido de Averroes sobre la Armonía entre la filosofía y la revelación que editó Műller en árabe [1].

En fin, no le quiero fatigar más con mi charla. Entre tanto que usted escribe el prólogo, ya le iré remitiendo los pliegos que se vayan tirando de los apéndices, que llenarán probablemente 200 páginas más.

Mi maestro, don Julián Ribera, me encarga para usted su más afectuoso saludo.

Disponga sin condición de su afmo. s. s. y devoto discípulo, q. b. s. m., *Miguel Asín.*

13.

Madrid, 11 de mayo de 1901.

Sr. D. Miguel Asín Palacios.

Mi querido amigo: Recibí el tomo primero del *Algazel*, y aunque ya conocía en gran parte su interesante contenido por los pliegos que usted me dió en Santander, estoy renovando con más espacio y con mucho gusto su lectura, y haré el prólogo cuanto antes, utilizando las indicaciones que usted me hace en su carta respecto del plan de los volúmenes siguientes de su obra, que, a mi entender, es de lo más importante que hasta ahora se ha escrito en materia de filosofía árabe.

De usted muy afecto amigo y s. s., q. b. s. m., *M. Menéndez y Pelayo.*

Mis afectos al señor Ribera.

14.

Zaragoza, 24 de junio de 1901.

Sr. D. Marcelino Menéndez y Pelayo.

Mi querido maestro: Por este correo recibirá usted los pliegos 52, 53 y 54 ya tirados, más el pliego 55 en últimas pruebas y el

[1] Este libro, *Faṣl al-maqāl, Tratado decisivo sobre la concordia de la Religión y la Filosofía*, no lo llegó a publicar don Miguel. Puede leerse en la segunda edición del texto árabe y en la traducción francesa de L. Gauthier, Argel 1942.

apéndice III en primeras. Hago esto con el objeto de avisarle que no puede acabarse la impresión, ya comenzada, del índice, sin tener su prólogo. Así es que yo le agradecería en el alma se tomase el trabajo de acabarlo y remitirlo antes de que salga usted para Santander, a fin de no tener en suspenso mucho tiempo más la edición. Dispense esta libertad que me tomo, fiado en la amabilidad con que me trata, y disponga como siempre de su discípulo, *Miguel Asín*.

15.

Santander, 24 de julio de 1901.

Sr. D. Miguel Asín.

Mi querido amigo: Por el correo de ayer envié a usted certificado el prometido prólogo del *Algazel* [1]; usted me perdonará que no se le haya enviado antes, pero en Madrid me fué imposible escribirle por ocupaciones de última hora. Nada vale, y por lo mismo deploro más la tardanza.

Cuando usted quiera puede mandarme las pruebas. Suyo buen amigo, *M. Menéndez y Pelayo*.

Mis recuerdos al señor Ribera, si todavía está en Zaragoza.

16.

Zaragoza, 25 de julio de 1901.

Mi querido maestro: Gracias de todo corazón le doy por el trabajo que se ha tomado para acelerar el prólogo del *Algazel*. Y después de las gracias tengo que declararle (y no es cumplimiento de falsa modestia) que casi me asustan los elogios que me tributa y la importancia que otorga a mi trabajo.

Estoy tan acostumbrado a oír que todas estas cosas son chifladuras sin utilidad alguna, que el contraste me deja confundido. ¡Y gracias

[1] El Prólogo ocupa las pp. VII-XXXIX del citado libro de don Miguel, *Algazel. Dogmática, Moral, Ascética*, Zaragoza 1901.

a que la universal autoridad del nombre de usted es capaz de deshacer todos los prejuicios! Si no, cae usted también bajo el terrible anatema de la chifladura.

Mañana lo daré a imprimir y lo enviaré a usted en pruebas para que las corrija. Después, ya hará usted el obsequio de indicarme el número de ejemplares que necesita para usted y sus amigos, y el punto a donde usted desea que se los envíe.

En el número próximo de la *Revista de Aragón*, reanudo el trabajo sobre Avempace, interrumpido el pasado noviembre. Lo que siento es, que no podré quizá acabarlo este verano, como era mi deseo [1]. Pensaba haberlo hecho en estos días de julio; pero las algaradas anticlericales me tienen bloqueado en casa y no puedo ir a casa de Ribera que es donde yo tengo los materiales de estudio.

Ribera está en Córdoba; ha ido a conferenciar con un *yanquee* profesor de una universidad de California, el cual ha vertido al inglés su *Enseñanza entre los musulmanes de España*, para formar parte de una colección de estudios sobre la Educación en las varias civilizaciones [2].

Y ahora voy a hacerle una consulta. Mi amigo Alberto Gómez, aquel sacerdote que me acompañó en la visita que hicimos a usted en Santander, dos años ha, inició en la *Revista de Aragón* este año, bajo el pseudónimo del Dr. Grafilinks, un trabajo histórico sobre *La filosofía en el siglo XIX*. Es un *mercierista* entusiasta, que trabaja con fe y muy buen juicio por sacar a nuestra escolástica de sus rancias rutinas. Pues bien; desea, para el año próximo, escribir en la misma *Revista* una como historia de la Filosofía en España durante el siglo XIX [3], y desearía que usted le indicara por mi conducto las fuentes que podrá utilizar para hacer ese estudio, ya que por su posición de usted y por sus relaciones literarias, estará al tanto de lo que haya publicado

[1] *El filósofo zaragozano Avempace.* Se publicó en varios números de la *Revista de Aragón*, Zaragoza 1909-1910, vols. I y II. Cf. Al-Andalus, 1944, IX, 293.

[2] El discurso de Ribera es de 1893. De este propósito de traducción al inglés no habla Asín en la Introducción a *Disertaciones y opúsculos*, y es noticia nueva.

[3] Los once artículos de Gómez Izquierdo, con el título *La filosofía en el siglo XIX*, se publicaron en el vol. II de la *Revista de Aragón*, en 1901.

sobre la materia. Perdone nuestro atrevimiento. Si esto hubiera de distraerle de sus trabajos, haga usted caso omiso de la petición. Pero no, porque sólo desea una indicación de lo que usted recuerde de primera intención y sin hacer esfuerzo alguno.

Y nada más. Que oxigene usted bien los pulmones por ese hermoso Sardinero. Nosotros saldremos a mitad de agosto para el Pirineo navarro y aragonés.

Reciba el afectuoso y cordial saludo de su discípulo, que b. s. m., *Miguel Asín.*

17.

Zaragoza, 31 de julio de 1901.

Sr. D. Marcelino Menéndez y Pelayo.

Mi querido maestro: En el correo de hoy envío a usted las pruebas del prólogo del *Algazel.* No va todo, porque la imprenta no tiene bastante tipo. Aunque me ausento pasado mañana de Zaragoza, es sólo por dos días, y ya dejo encargo de que, si vienen sus pruebas de usted, las corrijan y tiren. Este pequeño viaje es al monasterio de Sigena (del siglo XI), en compañía de Ribera y don Antonio Vives.

Cuídese y disponga de su discípulo, *M. Asín.*

18.

Zaragoza, 5 de agosto de 1901.

Sr. D. Marcelino Menéndez y Pelayo.

Mi querido maestro: Según el deseo que usted manifiesta, hoy le remito las pruebas segundas ajustadas... Se ha compuesto todo, aunque en tipo diferente el final y con algunas *oes* vueltas, a fin de que pueda usted verlo y corregirlo de una sola vez. ¿Sería usted tan amable que las corrigiese y enviara a vuelta de correo? La premura obedece a que deseamos salir dentro de cinco o seis días al Pirineo, y nos gustaría dejar el libro terminado. Prescinda usted, al corregir, de las *oes.* Nosotros aquí lo volveremos a ver antes de tirar.

Afectuosos recuerdos de don Julián. Su afmo. discípulo, *M. Asín.*

19.

Santander, 7 de agosto de 1901.

Sr. D. Miguel Asín.

Mi querido amigo: Suplico a usted que se fije en las pruebas que devuelvo por el correo de hoy, pues, sin duda por no haber corregido yo con bastante claridad las primeras, no han entendido en la imprenta, y, al hacer el ajuste, han armado un galimatías, dejando algunas frases sin sentido.

Llamo a usted la atención sobre los pasajes siguientes:

P. XII. Debe decir: «la lógica misma, en que sobresalió tanto, era, a sus ojos, más que el instrumento del raciocinio..., etc.»

Estos malhadados *ojos* se han corrido al párrafo siguiente.

P. XXVII. Hablando del *Tehafot* de Averroes, debe decir: «en que el filósofo de Córdoba se propuso hacer la apología del pensamiento libre y de la interpretación racionalista del dogma; sentido que antes de Averroes tuvo un pensador más original que el..., etc.»

El *tuvo* y el *sentido* han venido a incrustarse en el párrafo siguiente, estropeándole del todo. Debe leerse:

«de misticismo y de sufismo, que combinados con el sincretismo alejandrino, dan, por ejemplo, tan extraño carácter, etc.»

No sé si estarán claras las enmiendas de la última galerada. Lo que he querido escribir es esto:

«Todo lo que el Islam engendró de su propia sustancia, concordándolo bien o mal con sus dogmas religiosos y con las reliquias del saber de los pueblos vencidos, etc.» [1].

Perdone usted esta molestia, y mande a su afmo. y buen amigo, q. s. m. b., *M. Menéndez y Pelayo*.

Recuerdos a don Julián Ribera.

[1] Todas estas correcciones se hicieron y aparece bien en el texto impreso del prólogo.

20.

Zaragoza, 10 de agosto de 1901.

Sr. D. M. Menéndez y Pelayo.

Mi querido maestro: Muchas gracias por la rapidez con que ha despachado usted las pruebas; así podremos hoy corregir y dejar todo listo para que tiren mientras nosotros marchamos al Pirineo. Perdone el galimatías que metieron: medianos cajistas, pocos tipos, regente viejo... No se les puede meter prisa, sin que lo estropeen. Para el 20 del corriente estará ya en ésta de regreso don Julián, que acabará la impresión y remitirá a usted los volúmenes que usted desea. Entretanto, disponga de su afmo. discípulo, q. b. s. m., *M. Asín*.

21.

Madrid, 7 de septiembre de 1905.

Sr. D. Marcelino Menéndez y Pelayo, Santander.

Mi querido maestro: De regreso de mi viaje por Asturias, me encuentro con la triste nueva de la muerte de su señora madre (q. s. g. h.) y me apresuro a unirme de corazón a la pena que usted y don Enrique sienten en estos momentos y a las oraciones en sufragio de su alma. En el Santo Sacrificio haré por esta intención un *memento* especialísimo durante todo este mes, y pediré a Dios conceda a ustedes la resignación precisa para soportar este terrible golpe.

Siempre suyo afmo. discípulo y devoto amigo, *Miguel Asín*.

22.

Madrid, 25 de enero de 1906.

Sr. D. Marcelino Menéndez y Pelayo.

Mi querido maestro: Alberto sube de nuevo estos días la áspera cuesta del calvario de sus oposiciones a *Lógica fundamental de Granada*. La otra vez recordará usted que Fernández y González le votó,

gracias a una recomendación de Canalejas que usted nos procuró. Y como de la consecuencia del ex rector en su conducta hay tan pocas garantías, dado su carácter, hemos pensado que sería decisiva una nueva recomendación del propio Canalejas, ahora que éste es más personalidad política.

De los restantes jueces conoce usted seguramente y trata al presidente señor Sanz Escartín, como senador y secretario de la Academia de Ciencias Morales y Políticas. Una simple indicación de usted acerca de los trabajos y vocación probada de Alberto para la filosofía, habría de hacer enorme efecto en un hombre como Sanz Escartín, a quien tenemos por serio y competente, pero que es imposible pueda apreciar en unas oposiciones cuanto puede dar de sí un opositor, fuera de ese medio artificioso y convencional de los ejercicios.

Finalmente (y sólo en el caso de que usted lo conociese), sería también útil una recomendación para don José Daurella y Rull, catedrático de Lógica de Barcelona, y que vive: Hotel de Oriente, Madrid [1].

Perdone usted, querido maestro, mis molestas peticiones, pero bien sabe usted que este asunto de Alberto es mi obsesión desde que veo cómo le cierran todas las puertas a un hombre cuyo entusiasmo científico merecería mejor suerte en cualquier parte que no fuera esta tierra de rutinarios.

Supongo que pronto estará usted por aquí de regreso, aunque el tiempo sigue crudísimo este año; hoy escribo con 7 bajo cero a las ocho y media de la mañana.

Cuídese; dé nuestros cariñosos recuerdos a don Enrique, y disponga como siempre de su afmo. y devoto discípulo, *Miguel Asín*.

## 23.

Madrid, 14 de diciembre de 1908.

Excmo. Sr. D. M. Menéndez y Pelayo.

Mi respetado amigo y querido maestro: Me he comprometido a redactar para el *Anuario del Institut d'Estudis catalans* un estudio sobre las *Fuentes arábigas del Pugio Fidei* de R. Martí.

[1] Gómez Izquierdo fué catedrático en este año 1906.

Sabe usted muy bien que para ello me es imprescindible tener en mi casa, al lado de mis libros árabes, la obra. Por eso, y sabiendo que en la Biblioteca Nacional había dos ejemplares y que por esa causa, hace tiempo, se le permitió a don Francisco Codera el sacar uno, en tiempo del antecesor de usted, he creído que también a mí me lo concedería. Hoy he estado en la Biblioteca Nacional con este fin, pero se me ha dicho que el Reglamento prohibe tal permiso cuando — como en este caso — los dos ejemplares pertenecen a ediciones distintas. ¿No podía usted interpretar con un poco de laxitud esa disposición en favor mío y de nuestro común amigo Fr. Ramón? De otro modo no veo salida para el atolladero en que estoy metido, sino el volver sobre mi palabra y decir al señor Rubió y Lluch que no puedo redactar el trabajo.

Sé por el señor Hinojosa que hoy sale usted para su tierra. Que el viaje sea feliz y que el reuma no le moleste desea su afmo. s. y devoto discípulo, *Miguel Asín*.

24.

Santander, 17 de diciembre de 1908.

Sr. D. Miguel Asín.

Mi querido amigo: Poco antes de salir de Madrid recibí su carta y hoy escribo a Hinojosa diciéndole que por esta sola vez y atendiendo a la excepcional importancia del trabajo que usted prepara, se puede mitigar la absoluta (y en mi concepto bien fundada) prohibición de nuestro Reglamento sobre el préstamo de ediciones de que no exista más que un ejemplar en la casa.

¿Ha preguntado usted si el *Pugio Fidei* está en la Biblioteca de San Isidro o en la de la Universidad? Si está, puede usted pedirle en su calidad de catedrático, ahorrándose la fianza y demás formalidades a que nos obliga nuestro actual Reglamento, muy diverso del que regía en tiempo de Tamayo.

Desea a usted muy felices Pascuas su siempre amigo que mucho le estima, *M. Menéndez y Pelayo*.

25.

20 diciembre 1908.

Mi respetado y querido maestro: Gracias cordialísimas por el favor que me ha traído su carta del 17. No podía yo esperar menos de usted, que tanto se interesa por mis pobres trabajos. Merced a la indicación de usted, he dado con un *Pugio* en San Isidro, y de allí lo sacaré el lunes, conforme usted me aconseja [1].

Recuerdos cariñosos a don Enrique, y disponga siempre de su agradecido discípulo, *M. Asín.*

26.

Madrid 24 de septiembre de 1911.

Excmo. Sr. D. Marcelino Menéndez y Pelayo, Santander.

Mi inolvidable y respetado maestro: Por encargo de mi amigo Mr. Duncan B. Macdonald, profesor de árabe en el Instituto teológico de Hartford (Connecticut), me permito incluirle el adjunto recorte de *The Nation*, en que dicho señor da una ligera nota de su *Historia de la Novela* (que él me dice hubiera deseado fuese más extensa de lo que los límites de aquella revista permiten). En su reciente libro *Aspects of Islam* utiliza también su *Historia* para Turmeda y Lulio.

Perdone le haya distraído en sus estudios, y mande incondicionalmente a su devoto discípulo, *Miguel Asín.*

[1] No llegó a publicar este artículo don Miguel.

# CRÓNICA ARQUEOLÓGICA DE LA ESPAÑA MUSULMANA

## XXI

SUMARIO: *Ajimeces,* por L. T. B. — *De algunas tradiciones hispanomusulmanas en la arquitectura popular española,* por L. T. B. — *Plazas, zocos y tiendas de las ciudades hispanomusulmanas,* por Leopoldo Torres Balbás.

### AJIMECES

*Zoraya no escuchaba tiempo hacía*
*de la alméh la lectura: a los cristales*
*del calado ajimez pegado el rostro,*
*penetrar del crepúsculo anhelaba*
*la oscuridad creciente: pero en vano.*

(Zorrilla, *Granada,* ed. París 1852, t. II, pp. 130-131.)

La palabra «ajimez» despierta en nosotros rancios ecos románticos. Nuestros abuelos complacíanse en imaginar a bellísimas Fátimas, Zoraidas y Aixas, de negros ojos, labios bermejos y dientes marfileños, en el cuadro de un ajimez de arcos festoneados, sostenidos por una fina columna de mármol blanco. Así aparecen representadas en las páginas casi centenarias del *Semanario Pintoresco,* del *Museo de las Familias* y de las ediciones de Gaspar y Roig. La joven islámica está unas veces sentada indolentemente en el alféizar de la ventana, como

sumergida en melancólicos y vagos ensueños; otras, se apoya en la esbelta columna y registra con ansiedad el horizonte, tratando de avizorar al valiente Abencerraje que la corteja, o al caballero cristiano que la llevará a la grupa de su corcel, en loca carrera, hasta los dominios castellanos. La columnilla central parece preparada para colgar blancos alquiceles y almaizares y una escala. Por ella podrá subir el amante a estrechar entre sus brazos a la bella mora, casi siempre cautiva, o descender ésta para reunirse con su enamorado.

Se ha dicho que la historia de las postrimerías del reino granadino tiene un romántico perfume de leyenda, y que los relatos legendarios que a ellas aluden son, a veces, verdaderas adivinaciones de hechos reales. No ha llegado a nosotros referencia alguna contemporánea de esas escenas eróticas en las que las figuras se recortaban sobre los arcos de un ajimez, tan gratas a los escritores de mediados del siglo XIX. Pero, a falta de la escena histórica sentimental, podemos evocar la más dramática del joven Boabdil echando un «cordelito sotil» por una ventana, probablemente de la Torre de las Damas de la Alhambra, al que sus partidarios, situados al pie del adarve, «ataron una soga de lana bien gruesa, la qual él ató a un mármol», es decir, a la columna central de un ajimez, soga por la que se descolgaron el príncipe y su hermano para ir a refugiarse en Guadix, huyendo de su padre [1].

Prescindiendo de esas sombras humanas que el romanticismo acumuló en el cuadro arquitectónico de las ventanas gemelas, veamos lo que era un ajimez en la España islámica. Al final de estas líneas, a las sugestiones románticas que la palabra evoca

[1] *Las cosas que pasaron entre los Reyes de Granada*, por Hernando de Baeza, apud *Relación de algunos sucesos de los últimos tiempos del reino de Granada, Bibliófilos Españoles*, (Madrid 1868), p. 20. Menos fe, por más tardío, merece el relato de Mármol: cuenta que Aixa, temiendo que el rey Abū-l-Ḥasan mandase matar a su hijo Boabdil, lo descolgó secretamente una noche, con una soga hecha de los almaizares y tocas de sus mujeres, por una ventana de la torre de Comares; abajo le esperaban los Abencerrajes para llevarlo a Guadix. (Luis del Mármol Carvajal, *Historia del rebelión y castigo de los moriscos del Reyno de Granada* .[Málaga 1600], f° 14.)

podrá añadirse una nueva de ocultación y misterio. Del auténtico ajimez desaparecerá la visión de la doncella musulmana, envuelta en blancas y holgadas vestiduras, para dejarnos tan sólo sospechar, más que ver, tras espesas celosías, la presencia de una figura femenina enclaustrada. La imaginación puede concebirla joven y de peregrina belleza, dulce y apasionada a la par. Las sombras de Fátimas, Zoraidas y Aixas seguirán poblando como antaño, aún más deseables por más ocultas y guardadas, los verdaderos ajimeces, de mayor encanto romántico que los así llamados hasta ahora, por pertenecer al vasto mundo de las cosas definitivamente desaparecidas.

La palabra española «ajimez», según el *Diccionario* de la Real Academia Española y Dozy, deriva de la árabe *al-šimāsa*, «la ventana» [1], y ésta, a su vez, de la también árabe *al-šams*, «el sol» [2]. Un ajimez, según el citado *Diccionario* y el *Histórico* de la misma docta Corporación, es «una ventana arqueada, dividida en el centro por una columna» y, con significación anticuada, «un salidizo» [3].

El llamado *Diccionario de Autoridades*, editado en 1726, ya admite la primera errada acepción: «Ventana hecha en arco, con una colúna de mármol, piedra o madera enmedio, que la sustenta y afianza, y unos dos o tres palos atravesados, que sirven de antepecho, para poderse assomar. Es voz árabe, que se conserva en Córdoba, y otras partes de Andalucía» [4]. La autoridad de la Real Academia hizo que se difun-

[1] Real Academia Española, *Diccionario de la lengua española*, décimaquinta edición (Madrid 1925); *Supplément aux dictionnaires arabes*, por R. Dozy, segunda edición (Leiden-París 1927); *Glossaire des mots espagnols et portugais dérivés de l'arabe*, por R. Dozy y W. H. Engelmann, segunda edición (Leiden 1869).

[2] Pedro de Alcalá da la palabra *xemicia (šamsiyya)* para significado de «uentana de yeso como rexada» y de «uentana uedriera» (*Petri Hispani, De lingua arabica libri duo*, Pauli de Lagarde [Gotinga 1883]). La idea de sol va, pues, unida a todos estos significados.

[3] Academia Española, *Diccionario histórico de la lengua española*, t. I, A (Madrid 1933).

[4] *Diccionario de la lengua castellana, en que se explica el verdadero sentido*

diese este significado de ajimez hasta en las ciudades andaluzas, en las que siglo y medio antes se conocía perfectamente lo que era. Así la vemos empleada por don Simón de Argote en sus *Nuevos paseos... por Granada y sus contornos*, editados en 1807, al describir el salón de Comares de la Alhambra: «En las tres [ventanas] de en medio, en lugar de ventana sencilla, hay un agimez, o ventana de dos arcos» [1]. La Alhambra será desde entonces el solar clásico de los ajimeces.

Unos años más tarde recoge y autoriza esa acepción Ceán Bermúdez. El ajimez consta, dice, «de una columnita en el medio, y de dos a los lados, para sostener dos arquitos con labores muy menudas» [2]. Trátase, pues, según los anteriores testimonios, de un arco gemelo de balcón o ventana, tema arquitectónico que se encuentra ya centenares de años antes del nacimiento de Jesucristo en la arquitectura doméstica, de barro, egipcia; difúndela bastante más tarde la bizantina, desde la que pasa a la árabe, adquiriendo extraordinaria expansión en las hispanomusulmana y mudéjar, sin que esté ausente de las medievales de Occidente.

Fué tal vez don Manuel Gómez Moreno el primero que en su *Guía de Granada* dijo que el nombre de ajimez aplicado a la ventana gemela era de notoria impropiedad, «pues en antiguos documentos consta que los aximeces eran balcones salientes, cerrados por celosías de madera, como los que se usan en nuestros conventos de monjas, y que permitían a las mujeres asomarse sin ser vistas desde el exterior» [3]. Más tarde, el hijo del artista y erudito granadino insistió en lo mismo, definiendo

*de las voces, su naturaleza y calidad, con las phrases o modos de hablar, los proverbios o refranes, y otras cosas convenientes al uso de la lengua.* Compuesto por la Real Academia Española, t. I (Madrid 1726).

[1] *Nuevos paseos históricos, artísticos, Económicopolíticos, por Granada y sus contornos*, II (Granada, s. a.), p. 104. La explicación que hace Argote del sentido de la palabra *ajimez* es posible que indique no ser entonces de uso frecuente.

[2] «Discurso preliminar» en la obra *Noticias de los arquitectos y arquitectura de España*, por don Eugenio Llaguno y Amírola, t. I (Madrid 1829), p. XXIII.

[3] *Guía de Granada*, por don Manuel Gómez Moreno (Granada 1892), p. 35.

el ajimez como «saledizo ante una ventana, como balcón cerrado con celosías, para asomarse las mujeres sin ser vistas» [1]. Textos y documentos de fines del siglo XV y del XVI acreditan este significado y prueban la falsedad del relativamente moderno hoy vigente.

En el *Repartimiento* de Vélez-Málaga, ciudad conquistada por los Reyes Católicos en 1487, se cita «una casa de un aximez a la mano derecha» [2]. Muchos eran los ajimeces que había en las casas de Málaga a comienzos del siglo XVI, según una Real cédula de los Reyes Católicos, fechada en Granada a 12 de febrero de 1501, en la que señalan las calles de esa ciudad en donde debían estar los oficios: «Otro sy, en lo que toca al quinto capítulo en que se contiene que devíamos mandar que en las plaças e calles donde se Reparten los dichos ofiçios se quitasen los aximezes de las dichas calles e de las otras calles prinçipales de la dicha çibdad, mandamos que la Justiçia e Regimiento desa dicha çibdad de Málaga provea çerca dello lo que viere que más conviene al bien e pro común della» [3].

En esos años finales del siglo XV y en el XVI se siente la necesidad de reformar las lóbregas y angostísimas calles de las

[1] *Iglesias mozárabes*, por M. Gómez-Moreno (Madrid 1919), pp. 13, n. 4, y 403.

[2] *Repartimiento de Málaga y su Obispado, Vélez-Málaga*, por Juan Moreno de Guerra, apud *Estudios malagueños*, por varios autores (Málaga 1932), p. 392.

[3] *Documentos históricos de Málaga*, por Luis Morales y García-Goyena, t. II (Granada 1907), p. 97. Diez años antes, en 1491, con motivo de abrir en Málaga una nueva calle para poner en comunicación directa la plaza con la Puerta del Mar, pregonóse que su anchura sería de cuatro varas y tercia, y se prohibió poner aditamentos en las portadas que estrechasen la calle, y construir ajimeces volados (Archivo Municipal de Málaga, Libro primero de Cabildos, fos 890-891). En mayo de 1492 se ordenaba pregonar en la misma ciudad que todos los ajimeces que formaran salientes en las calles fueran derribados en el término de un mes, bajo pena de hacerlo el Concejo a costa de los dueños de los inmuebles, «porque cumple así a la sanidad de las gentes que estén las calles exentas e salgan los malos vapores e corran los buenos ayres, e para la buena reformación de la cibdad» (*Ibidem*, fos 157 *v* y 158, según cita de don Francisco Bejarano Robles, *Las calles de Málaga* [Málaga 1941], pp. 6 y 133). La disposición citada de 1501 prueba que las urbanas no siempre se cumplían.

ciudades hispanomusulmanas, cuyo tránsito dificultaban arcos, pasadizos y ajimeces salientes. En Granada, en 1498, para la ida de los Reyes Católicos, según documentos municipales, se ensancharon y allanaron calles, entre ellas la de Elvira, y quitáronse ajimeces. La *Ordenanza de edificios, de casas, y albañires, y labores* de esta ciudad, pregonada en su plaza de Bibarrambla el 3 de diciembre de 1538, dispone «que ninguna persona saque aximez, ni portal, ni passadizo, ni otra cosa semejante, fuera de la haz de su propia pared, en las calles, o plaças de esta Ciudad». Antes, el 7 de noviembre de 1532, se había pregonado en el mismo lugar, «que ninguna persona sea ossado de adobar, ni reparar ninguna aximez, ni cobertizo, sin licencia de la Ciudad, o de las personas que para lo ver la Ciudad nombrase y diputase» [1]. Uno de los títulos de las disposiciones del alarifazgo de Córdoba de 1503 decía: «De las salidas de los ajimeces e balcones que se hacen sobre las calles reales» [2].

En vida de la Reina Católica prohibiéronse también los ajimeces que estrechaban las calles de Cádiz y Murcia [3].

Hasta los comienzos del siglo XVI conservó la ciudad de Sevilla su estructura urbana medieval. El ilustre caballero sevillano Pedro Mexía, en sus *Coloquios o diálogos,* editados en 1548, escribía que en su ciudad natal «casi en nuestros tiempos se quitaron los ajimezes o salidizos, porque hacían las calles sombrías y húmidas», y que desde hacía diez años todos labraban «ya a la calle», habiéndose hecho «más ventanas y rejas en ella que en los treinta de antes». Durante el siglo XVI no dejaron de derribarse en Sevilla ajimeces o salidizos [4].

[1] *Título de las Ordenanzas que los muy ilustres y muy magníficos señores de Granada mandan que se guarden para la buena gobernación de su República* (Granada 1552).

[2] Ordenanza del alarifazgo de Córdoba, de 1503, que estaba en el Archivo de la Casa de Alba (El Duque de Alba, *Relaciones de la Nobleza con sus pueblos y plan de una codificación de las ordenanzas dadas por los Señores a sus vasallos,* apud *Boletín de la Real Academia de la Historia,* XCI, 1927, p. 317).

[3] *Elogio de la Reina Católica doña Isabel,* por don Diego Clemencín *(Memorias de la Real Academia de la Historia,* VI, Madrid 1821, p. 261).

[4] Por ejemplo, en 14 de noviembre de 1576 se libraron a Alonso Pérez

Existían en la Toledo del mismo siglo, a pesar de su ya remoto paso a manos cristianas, abundantes ajimeces, sin duda análogos a los andaluces, llamados salidizos. En una disposición de la reina doña Juana se dice que en bastantes de las calles públicas de la ciudad imperial estaban «edificados muchos edificios saledizos e corredores, e balcones, por las delanteras de las cassas que salen por gran trecho a las dichas calles, e toman, e ocupan toda o la mayor parte dellas, de manera que las dichas calles están muy tristes y sombrías, de manera que en ellas no puede entrar ni entra claridad, ni sol, e de contino están muy húmedas e lodosas e suzias», por lo cual dispone que en adelante «no fagan, ni labren, ni edifiquen en las calles públicas de la dicha ciudad, ni en alguna dellas, pasadizos, ni saledizos, corredores, ni balcones, ni otros edificios algunos que salgan a la dicha calle, fuera de la pared en que estuuiere el tal edificio; ... por manera que las dichas calles públicas queden exentas y sin embarazo de ningún pasadizo, ni saledizo, ni otro edificio alguno de los susodichos, y estén alegres y limpias e claras, y puedan entrar y entre por ellas sol y claridad» [1]. Tras esta disposición hubiéronse de dictar otras para impedir el reparo de los antiguos salidizos y la construcción de nuevos.

El derribo de muchos toledanos en 1550 por el corregidor don Pedro de Córdoba dió motivo al desenfadado y popular poeta de esa ciudad Sebastián de Horozco, digno sucesor de Ibn Quzmān y del Arcipreste, para escribir unas coplas que finge dirigidas por una monja desde Sonseca, donde estaban la mujer e hijos del corregidor, reprochando a éste su estancia en Toledo, pues ausencia tan prolongada parecía desamor:

*Maldigo los salidizos,*
*y a quien los edificó;*
*maldigo los cobertizos,*

2.083 maravedíes «por lo que gastó en derribar los algimezes y saledizos que estaban en la calle de Francos» (Libro de Caja del Archivo Municipal de Sevilla, según cita de Santiago Montoto, *Sevilla en el Imperio* [Sevilla, s. a.], p. 13, n. 1).

1 *Ordenanzas para el buen régimen y gobierno de la ciudad de Toledo* (Toledo 1858), pp. 194-195.

*pues con pleitos tan terrizos*
*tanta ausencia se ordenó.*
. . . . . .
*Háme mucho lastimado*
*saber que allá os empleáis*
*muy junto al caño quebrado,*
*y aún me ha escandalizado*
*que las correas cercáis.*

A lo que el mismo Horozco dice contestar, por iguales consonantes, a ruego de don Pedro de Córdoba, no estar ausente de sus familiares, pues con ellos vive su alma; la ausencia no es permitida a buenos corregidores,

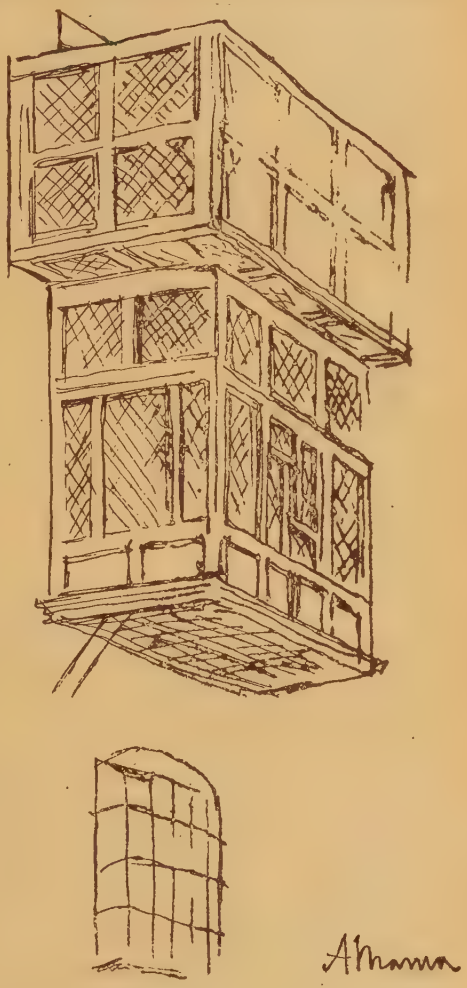
*Quanto más, que hay tantas cosas,*
*tantos pleitos y litijos,*
*que me tienen con esposas,*
*por las calles polvorosas,*
*no placer ni regozijos.*
. . . . . .
*Así en oyendo tocar*
*el hombre los matracones,*
*luego entiendo en derrocar*
*salidizos y balcones* [1].

La tradición de estos ajimeces es oriental. Muy conocidas son las *mašrabiyya* de El Cairo, a las que los franceses dan el nombre de *moucharabiehs*, magníficas obras algunas de carpintería que animan las fachadas de las viviendas de la capital egipcia.

¿Cómo eran los ajimeces que sobresalían de los muros exteriores de las casas hispanomusulmanas, no tan desnudos y cerrados como suponíamos? De los repetidos derribos del si-

[1] *Cancionero de Sebastián de Horozco*, Sociedad de Bibliófilos Andaluces (Sevilla 1874), pp. 88-89.

glo XVI se salvaron algunos. Don Manuel Gómez-Moreno alcanzó a ver uno en el Albaicín de Granada, hoy desaparecido. Un dibujo de su padre de 1877, que acompaña a estas páginas, reproduce otro que hubo en Alhama. En una de las láminas de la obra *Civitates Orbis Terrarum*, vista de Granada en 1564 desde el nordeste, según un dibujo de Hogenberg, se ve una casa grande con varias torres, en cuya fachada oriental hay un mirador volado de madera —es decir, un ajimez—. Se llama en ese dibujo «Casa del moro rico» [1], y hoy Carmen del Gran Capitán, edificado, afírmase, por éste [2]. En la ciudad aragonesa de Albarracín, cada día que pasa más menguada de vecindario, entre las viviendas caídas y otras cerradas, que no tardarán mucho en venir a tierra, se conservan algunas con unos pequeños ajimeces, destinados a desaparecer

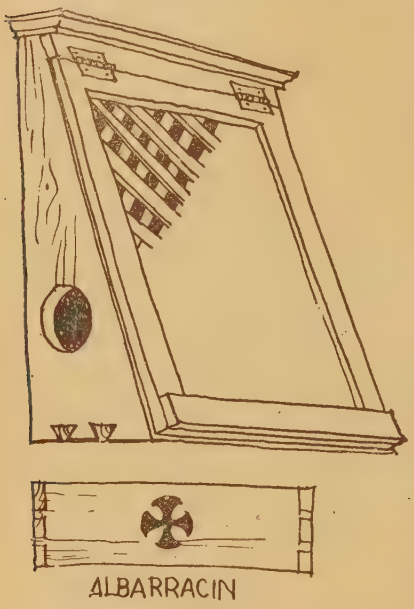



*Alhama* (Granada).—Ajime desaparecido.
Dibujo a lápiz de Manuel Gómez Moreno (1877), interpretado por José Luis Picardo.

[1] Georgius Bruin y Franciscus Hogenbergius, *Civitates Orbis Terrarum* (Colonia 1587).

[2] *Guía de Granada*, por Gómez Moreno, p. 464.

en fecha próxima. Consisten en un cerco o marco de madera, colocado a haces exteriores de una ventana, en el que encaja un bastidor, cuajado de sencillos listones cruzados formando celosía. Descansa en el marco el bastidor de cierre, formando un plano oblicuo, que separa del alféizar una tabla horizontal, prolongación de éste. Apoyadas en aquél y en la tabla, las mujeres podían registrar, sin ser vistas, tanto el frente de la casa como los costados, éstos a través de unos pequeños agujeros recortados en las tablas triangulares laterales del marco.



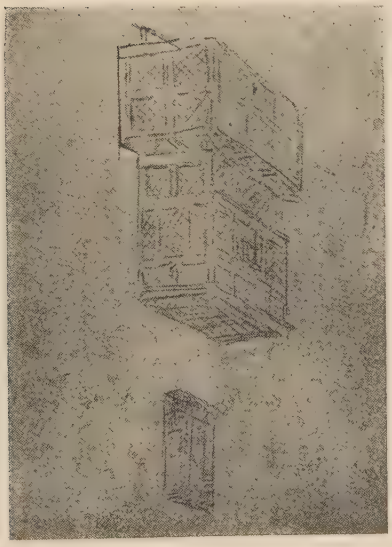

*Albarracín* (Teruel). — Ajimez en a ventana de una casa.

Dibujo de José Luis Picardo.

Don Mariano Roca Fuertes, beneficiado de la catedral de Teruel desde hace bastantes años, me dice que antes abundaban en esa ciudad las ventanas con celosía del mismo tipo. Tal vez en otros rincones perdidos de Aragón, comarca en la que la tradición hispanomusulmana dejó tan honda huella como en Andalucía, queden más ejemplares.

Ajimeces debió de haber en la Alhambra, cuyos balcones y ventanas, totalmente abiertos hoy a la visión de la ciudad y de los campos y montes próximos, dan una impresión muy diferente de la más claustral que produciría la Alhambra mora; en una luz tamizada por las celosías brillarían con más intensidad la cerámica de los zócalos y el fuerte color de yeserías, mocárabes y maderas. Todos los huecos de balcones que hay en el alcázar granadino es de presumir que los tuvieran volados de madera; también pudieron tener ajimeces las ventanas, en forma parecida a los descritos de Albarracín y a los conventuales aludidos más

*Granada.*—Casa de Castril. Detalle del escudo sobre la puerta, con la representación de la torre de Comares y ajimeces en sus balcones.



*Albama* (Granada). — Ajimez árabe en la fachada de una casa.

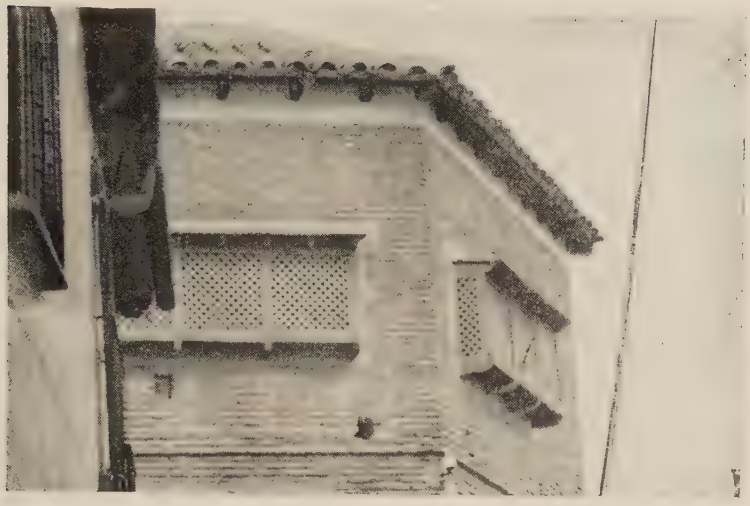
Díbujo de M. Gómez Moreno (año 1877)

*Albarracín* (Teruel). — Ajimez en la ventana de una casa.

Fot. M. Rodríguez Hernández.

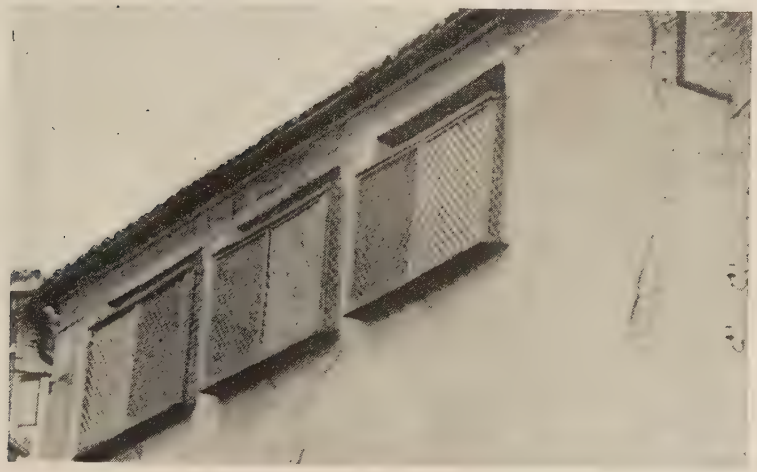
*Albarracín* (Teruel). — Restos de un ajimez en la ventana de una casa.

Fot. M. Rodríguez Hernández.



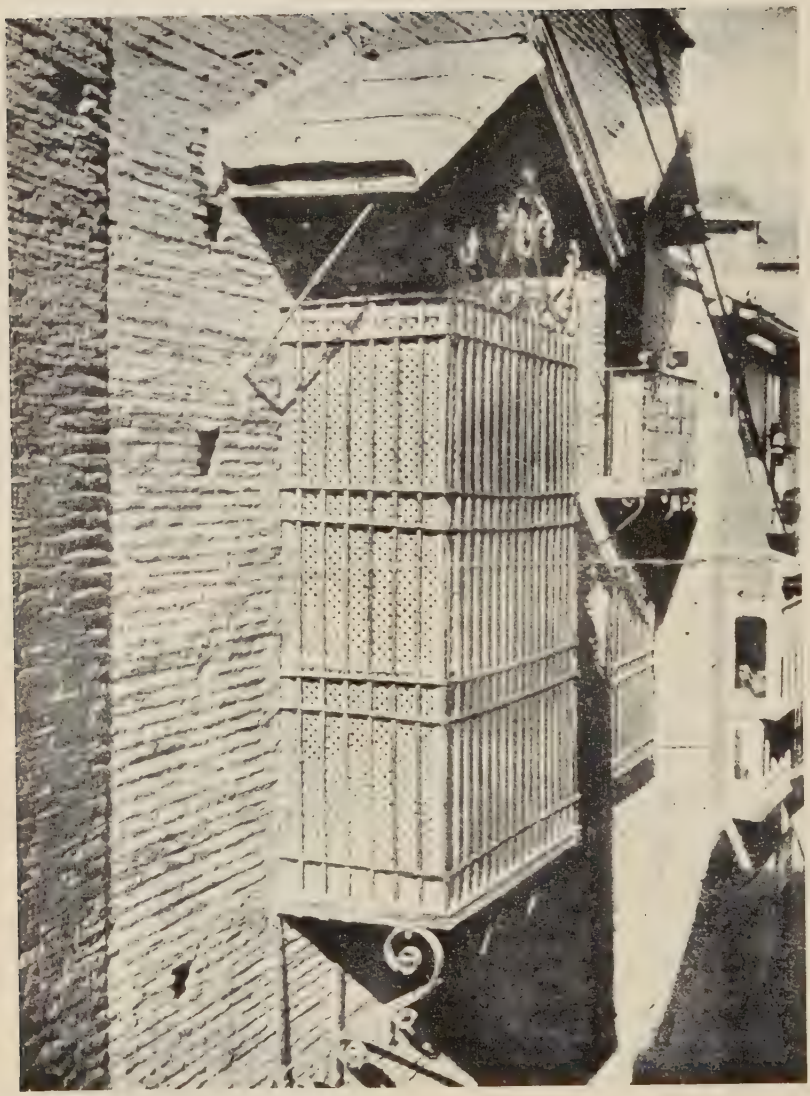
*Toledo.* — Ajimeces en el convento de Santa Isabel la Real.

Fot. C. Cort.



*Toledo.* — Ajimeces en el convento de la Madre de Dios.

Fot. C. Cort



*Toledo.* — Ajimez en la capilla del Santo Cristo de las Aguas, en la parroquia de la Magdalena.

adelante. Bajo el balcón que hay en el frente de la torre de Machuca, obra de Yūsuf I, encontré, empotrados en el muro, los extremos de dos grandes vigas a cada lado, superpuestas e inclinadas hacia lo alto, a modo de jabalcones; sostuvieron sin duda un grande y volado ajimez.

Ajimeces hubo también en los balcones de la torre de Comares. Los reproduce el relieve que la representa y figura en el escudo situado sobre la clave de la puerta de la Casa de Castril, en la misma Granada, en la que consta la fecha de 1539. Tuvieron esos ajimeces guardapolvos, solados con ladrillo en 1588, según cuentas del archivo de la Alhambra [1]; las cajas de los maderos que los apeaban aparecieron al hacer la reparación de 1931-1932. Probablemente se arruinarían al volar la casa del polvorista junto a San Pedro en 1590 [2]. En 1687 se propuso quitar tres de esos guardapolvos por estar podridos [3].

De los ajimeces proceden sin duda — compárese el dibujo del de Alhama con las fotografías de Málaga — los cierros o miradores que se construyeron en muchas de nuestras ciudades hasta bien entrado el siglo XIX. Su forma, compuesta de dos partes, una baja más reducida y otra encima, que avanza algo sobre ésta, lo que permitía registrar la calle bajo el mirador y apoyar los brazos y recostarse en el vuelo, es la misma de algunos ajimeces. Era frecuente que los miradores, sobre todo en la Andalucía baja, pudiesen cerrarse totalmente con hojas de madera.

También derivan de los ajimeces arábigos los balcones con grandes y voladas rejas cerrándolos por todos lados, verdaderas

1 Arch. de la Alhambra, leg. 240 moderno y 256 antiguo.

2 Según la documentación del archivo de la Alhambra, la voladura de la casa del polvorista produjo grandes daños: «en la cuadra principal, ... ques la Torre de Comares, rompió e quebró derribando por el suelo todas las vedrieras, que tenía la dicha cuadra, altas y bajas..., de manera que no están de provecho... Así mesmo en la dicha cuadra se llevó y cayeron en ellos... ventanas hechas pedazos todos» (Leg. 228).

3 Colocáronse en estos balcones antepechos de hierro forjado en 1632, lo que indica que habían desaparecido en esa fecha los ajimeces. De los antepechos tan sólo permanecen los de los huecos que abren a levante.

jaulas que solían tener hojas de madera o celosías para ocultar por completo su interior, y un guardapolvo, casi siempre a dos vertientes, para protegerlos del sol y de la lluvia. Se conservan ejemplares en toda la España influída por la civilización islámica. En Toledo hay dos, uno en la iglesia de la Magdalena, y en el convento de San Pedro Mártir el otro.

Es en los antiguos monasterios de monjas, sugestivos islotes en los que la vida ha permanecido casi invariable a través de los siglos, donde se conserva más pura la tradición de los ajimeces morunos. En los conventos toledanos de Santa Isabel la Real, de la Madre de Dios, de Agustinas Calzadas, de San Antonio, hay todavía ajimeces, rehechos algunos en fecha reciente. Casi todos son de ventanas, parecidos a los descritos de Albarracín.

La vida familiar castellana hacía innecesario el ajimez, y ya hemos visto cómo se fueron derribando. Pero el ambiente social quedaba impregnado de esencias hispanoislámicas. Desaparecidos los ajimeces, la mayoría de las burguesas, en tierras andaluzas singularmente, siguieron haciendo vida claustral durante siglos. El hueco a la calle, la mirada sobre lo que por ésta pasaba, era su gran distracción, su escapada hacia un mundo distinto al de las monótonas faenas diarias. Mas siempre entre la mujer — en la ventana, en el balcón, o en el mirador — y la calle se interponía una pantalla, en forma de celosía, persiana, postigo o frondosas macetas. A Mme. d'Aulnoy le pareció Madrid en 1679 una enorme jaula para engordar pollos, pues desde el suelo de la calle hasta el cuarto piso de las viviendas no se veían por todas partes más que celosías o persianas con agujeros muy pequeños, detrás de las cuales estaban siempre las mujeres espiando a los que pasaban [1]. Hasta hace pocos años el hueco exterior de su vivienda tenía tanta importancia en la vida de la mujer meridional como seguramente la tuvo el ajimez en la de la musulmana andaluza. Tras la época del ajimez cerrado y misterioso vino la del balcón con celosía y la del mirador. La española de

[1] *La cour et la ville de Madrid vers la fin du XVII^e siècle*, Relation du voyage d'Espagne, por la condesa d'Aulnoy (París 1874), pp. 489-490.

*Málaga.* — Miradores en los que se continúa la tradición de los ajimeces.

*Granada.* — Alhambra. Fachada del Cuarto de Comares.

Fot. Garzón.

hoy parece haber salido definitivamente del gineceo, y balcones y miradores es posible que dentro de unos años sean tan extraños a la vida de entonces como lo son ahora los ajimeces a la nuestra. Para evocarlos habrá que ir a algún barrio pobre y excéntrico de las grandes ciudades o a una provinciana en decadencia.

Más claustradas aún que las mujeres musulmanas, las monjas de algunos viejos conventos españoles son las últimas representantes, en este aspecto, de un mundo desaparecido hace siglos. Tras los ajimeces, invisibles, aún siguen dirigiendo miradas curiosas, desde un cerrado islote, casi invariable a través de centenares de años, en el que cambios y mutaciones son mínimos, sobre una vida urbana en continua y rápida transformación [1]. — L. T. B.

## DE ALGUNAS TRADICIONES HISPANOMUSULMANAS EN LA ARQUITECTURA POPULAR ESPAÑOLA

Las formas de la arquitectura popular suelen proceder, a través de un largo proceso de simplificación, de la que pudiera llamarse, respecto a aquélla, gran arquitectura o arquitectura monumental. Progresos e innovaciones se realizan siempre en los edificios más importantes, levantados con amplios recursos en las ciudades populosas, para un destino oficial o para servir de albergue a gentes de elevada categoría social o económica. Algunas de las formas de estos edificios repítense en interpretacio-

[1] Es curioso señalar el hecho de que en Marruecos no existan ajimeces, que parecen privativos en Occidente de las grandes ciudades hispanomusulmanas. De Andalucía pasaron, en cambio, a la América española, donde abundaban mucho en las iglesias — también los había en el interior de algunas barrocas españolas, como la de San Luis, de Sevilla — y aún se conservan ejemplares magníficos en Lima — palacio de Torre Tagle — y en el Brasil (Manuel Toussaint, *Arte mudéjar en América* [México 1946], pp. 83 y 115. Cítase en esta obra un artículo de Esteban Pinto, *Muxarabis e Balcoes*, apud *Revista do Serviço do Patrimonio Histórico e Artístico Nacional*, 7, 1943, que no he podido consultar).

nes bárbaras y torpes, pero a veces no desprovistas de gracia y valor pintoresco, hasta llegar a los últimos estratos de la arquitectura de viviendas modestas, en la que permanecen estancadas durante siglos. El pueblo ha sido, singularmente en España hasta hace poco tiempo, el núcleo social más hondamente tradicionalista y conservador.

No todos los elementos de la arquitectura monumental pasan a la popular. Tan sólo asimila ésta algunos. Las causas de la elección son muy complejas y se relacionan con las leyes del proceso de la evolución artística.

De la arquitectura romana proceden, por ejemplo, en la rural española, en la que aún están vigentes: procedimientos constructivos, como el tapial para edificación de muros; formas estructurales, como las solanas, balcones y pisos altos, volados sobre bovedillas sostenidas en vigas empotradas en las fachadas — aún se ven en algunos lugares de Extremadura, Guadalupe entre otros, y de Aragón —, y disposiciones decorativas, como los pavimentos rústicos formados por piedras de diferentes colores, agrupadas formando sencillos dibujos.

Es frecuente decir de muchos pueblos y villas andaluzas que su ambiente y aspecto son árabes. La impresión brota por contraste con los núcleos de población de la España septentrional. Pocos serán los que puedan concretar en qué reside ese orientalismo que intuitiva y certeramente señalan. Casi siempre lo sugieren elementos tan humildes y escasamente destacados, que hay que proceder a un examen detenido para captarlos: disposición y tamaño de los huecos; estructura de las cornisas; colocación de las tejas; forma de las salidas de humos, etc. De algunos de estos elementos es posible seguir su evolución en sentido inverso a como se realizó, remontando el curso de los siglos hasta llegar a la forma originaria. Entre ésta y la postrera suele haber, no sólo una distancia de centenares de años, sino también la profunda que separa a una disposición artística extraordinariamente compleja y rica, de otra situada en el límite extremo de la sencillez y aun de la pobreza.

Algún día deberá escribirse el capítulo de la historia de nuestra arquitectura, aún ni siquiera esbozado, que refiera, con auxilio de abundantes gráficos, cómo muchas de las formas arquitectónicas más llamativas pasaron simplificadas a las viviendas populares.

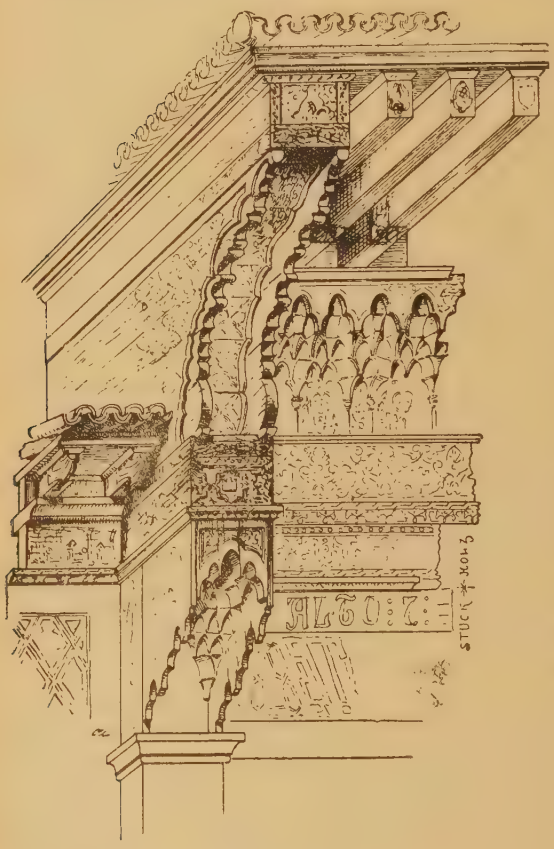
En las páginas siguientes se apunta el esquema histórico de una de ellas, que revistió gran riqueza y aparato en alcázares reales y cuyo modesto eco aún resonaba en Andalucía, Levante y Aragón en los siglos XVII y XVIII, y resuena actualmente en el norte de África. Un hecho más que agregar a los muchos que testimonian el íntimo enlace de la vida peninsular con la septentrional africana durante la Edad Media.

La arquitectura nazarí creó, a fines del siglo XIII y a principios del XIV, sobre disposiciones almohades, un tipo de portada monumental de gran riqueza aparente, a base de una puerta con dintel adovelado y una ventana gemela encima. Flanquean ambos huecos una pilastra de poco vuelo a cada lado, que, casi siempre por intermedio de una columnilla empotrada, simula apear un gran mensulón, de yeso en su parte inferior, y de madera ricamente tallada en la alta, que recoge a su vez los extremos del crecido saliente de un alero. Este tiene el doble oficio de proteger las yeserías pintadas y los azulejos que cubren el frente de la portada, y de limitar ésta vigorosamente por su parte superior con una zona de sombra, contribuyendo así a la monumentalidad del conjunto. El arte incomparable de los carpinteros y tallistas musulmanes de la Península, sin paralelo en este aspecto en el resto del mundo islámico, continuado por los mudéjares, tuvo en la parte superior de los mensulones, en el friso y en el alero, amplio campo en el que ostentar su maestría. Toda la talla en madera iba también pintada. El efecto de riqueza sería extraordinario, y ni aun lejanamente podemos imaginarlo, tras varios siglos de completo olvido de la policromía arquitectónica.

La obra maestra de estas portadas es la del Cuarto de Comares en la Casa real de la Alhambra de Granada, en la que el tema se amplía para formar una fachada monumental. Como era

obligado en viviendas musulmanas, está en un patio interior. Alguna de sus inscripciones alude a Muḥammad V, que reinó de 755 = 1354 a 760 = 1358 y de 763 = 1362 a 793 = 1390.

Réplica de esta granadina es la fachada del alcázar de Sevilla, en el patio del León, edificada, según el epígrafe que ostenta, en 1364 por don Pedro I. La fecha acredita que el modelo de la Alhambra se labró en la primera etapa del gobierno del monarca nazarí, amigo y protegido del castellano.



*Sevilla.* — Alcázar. Detalle de la parte alta de la fachada.

El tipo, como se dijo, ha de ser anterior a Muḥammad V, pues se encuentra en edificios más viejos de Marruecos — puerta principal del recinto de Chella, construído entre 739 = 1339 y 755 = 1354—; de Tremecén — madraza de Sīdī-Abū Madyan (747 = 1347) y mezquitas del mismo nombre (739 = 1339) y de Sīdī Lhalwi (hacia 754 = 1353) —, y aun de Castilla — palacio edificado por doña María de Molina en Valladolid, a fines del siglo XIII, convertido luego en

Granada. — Alhambra. Fachada del Cuarto de Comares. Detalle del friso y alero.

*Sevilla.* — Alcázar. Fachada.

Fot.-Ruiz Vernacci.

monasterio cisterciense, llamado de las Huelgas, y el palacio que levantó en Tordesillas Alfonso XI entre 1340 y 1344, después de la «pelea de Benamarín», hoy conocida por batalla del Salado —. Alcanzó la disposición arquitectónica comentada su más monumental y rica expresión en los dos ejemplares citados de Granada y Sevilla, pero, casi siempre simplificada, repitióse muchas veces en puertas de edificios civiles, mezquitas y madrazas de la España musulmana y del Magrib, y en iglesias, conventos y palacios mudéjares.

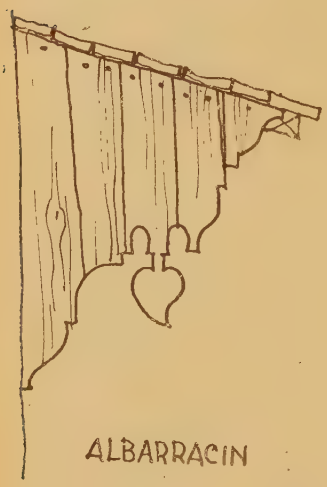
*Morata de Jiloca* (Zaragoza). — Guardapolvo de un balcón.

Dibujo de José Luis Picardo.

El elemento más característico, conservado casi siempre, es el alero de mucho vuelo sobre zapatas y grandes ménsulas en sus extremos, apeadas en pequeñas pilastras, en columnillas o en ambos elementos a la vez. Cuando el edificio no tiene planta alta, el alero se convierte en un guardapolvo de la puerta y lo protege una cubierta de tejas. En la España mudéjar es frecuente el caso de la desaparición del alero o guardapolvo; permanecen tan sólo las pilastras y columnas laterales flanqueando el hueco, o los huecos, en caso de haber piso alto. En Toledo y Sevilla puede seguirse la evolución de este tipo de portada durante los siglos XV y XVI. En sus ejemplares, columnas y pilastras carecen de justificación y no se explican si se desconoce el modelo del que proceden. Quede

para otra ocasión el análisis detenido de estas portadas, desde el arte almohade hasta el siglo XVI.

La arquitectura popular simplificó aún más el tipo originario, pero sin prescindir, con mayor lógica, del elemento fundamental, es decir, del guardapolvo. Desaparecieron, en cambio, las pilastras y columnas laterales y los canecillos del alero, innecesarios por las reducidas dimensiones y poco peso de aquél. Es frecuente también que no exista la protección de la cubierta de tejas. El guardapolvo queda entonces limitado a una tabla horizontal o algo inclinada hacia adelante, sostenida por otra vertical en cada extremo, recortadas éstas con un perfil de varias curvas, mediante el cual aumentan de vuelo progresivamente desde el plomo de la fachada hasta la máxima salida de la tabla o techillo que sostienen.




*Albarracín* (Teruel). — Costado del guardapolvo de un balcón.

Dibujo de José Luis Picardo.

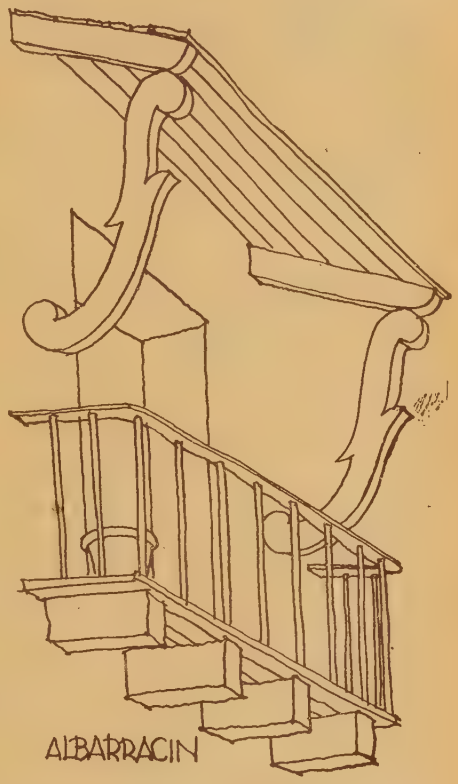
Guardapolvos como el descrito se ven sobre las ventanas y balcones de muchas casas antiguas de la mitad meridional y del levante español [1]. Como la madera de la que se hicieran no está casi nunca protegida de la lluvia y del sol, van destruyéndose, y cada día que pasa su número es más reducido. Acabarán por desaparecer en poco tiempo.

En estas páginas se recogen algunos deliciosos, como el del corazón colgante recortado en la tabla — tal vez de la vivienda de un usurero —, y el de las ménsulas en forma de S, con su inconfundible sello de época. Antes de que acaben de desaparecer estos y otros detalles de arte popular de los pueblos es-

[1] Hay otro tipo de guaadapolvo, formado también por tablas de madera, pero inclinadas, dispuestas en dos vertientes. Las sostienen pequeños canecillos colocados a diferentes alturas.

pañoles, deberían ir nuestros dibujantes por las comarcas rurales reproduciéndolos.

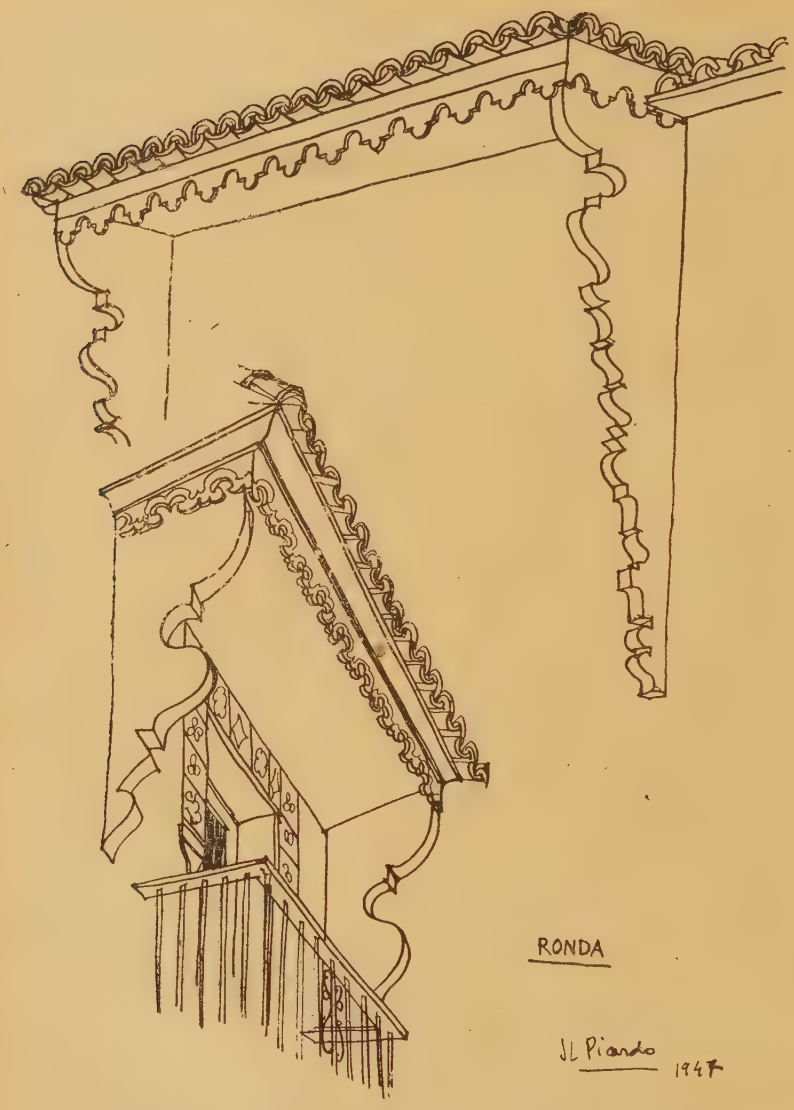
En Ronda hay un tipo de guardapolvo algo más rico que los anteriores. Ignoro si se extiende por las regiones inmediatas o queda reducido a esa ciudad. En balcones de algunas de sus casas las tablas verticales se sustituyeron por mensulones de fábrica, al parecer de ladrillos puestos de canto, empotrados en el muro y revestidos. Su vuelo aumenta progresivamente al estar cortados según una serie de líneas curvas acopladas, entre las que hay algunas pequeñas rectas. Sobre ellos descansa un techillo horizontal de madera, del que cuelga, como elemento decorativo, una cenefa de tabla, recortada en forma de festón. Otra, lisa o perfilada, a modo de cornisa, oculta los extremos de los parecillos que forman la pequeña armadura a tres vertientes, cubierta con teja. Excusado es decir que todos estos guardapolvos tienen por función proteger a las gentes asomadas al balcón o ventana de los rayos del sol.




*Albarracín* (Teruel). — Balcón con guardapolvo.

Dibujo de José Luis Picardo

Tanto los ejemplares rondeños como los de madera reseñados son de los siglos XVII y XVIII, pero sin duda reproducen otros más antiguos y próximos a los hispanomusulmanes. La

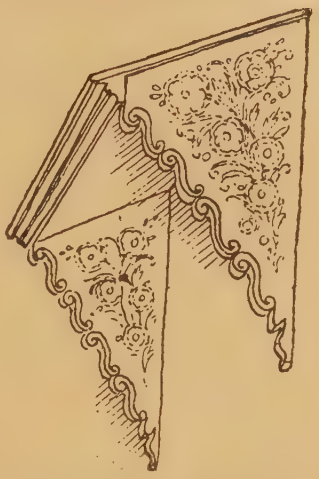



*Ronda* (Málaga). — Guardapolvos sostenidos en mensulones de ladrillo.

Didujo de José Luis Picardo.

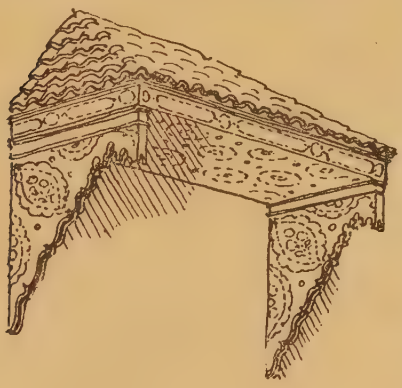
tradición de éstos, lo que comprueba el abolengo islámico de

los españoles — las fotografías y dibujos adjuntos lo prueban con bastante elocuencia — se ha conservado en el Magrib, en donde guardapolvos muy semejantes a los andaluces protegen también del sol las ventanas y balcones abiertos a jardines y patios interiores de no pocas casas [1]. Entre unos y otros no puede haber más relación que la de su común origen. Las ménsulas de los africanos son tablas de madera, verticales, de canto, cuyo vuelo aumenta progresivamente mediante un perfil de pequeñas curvas escalonadas, de abolengo almohade. En su parte alta reciben un techillo o tablero de madera horizontal o inclinado. En las casas de alguna importancia, las tablas verticales y el tablero van primorosamente pintados.



Guardapolvo del hueco exterior de una casa marroquí.

Dibujo de Alberto Laprade.



Guardapolvo del hueco exterior de una casa marroquí.

Dibujo de Alberto Laprade.

En construcciones de mayor modestia se simplifica aún más el guardapolvo, que queda reducido a un tablero liso, inclinado hacia adelante, colgado por medio de una cuerda de un clavo que está en la pared, sobre él [2],

[1] Jean Gallotti, *Le jardin et la maison arabe au Maroc*, II (París 1926), láms. 65, 129 y 131. A esta obra pertenecen los tres dibujos de guardapolvos de Marruecos que acompañan a estas páginas,

[2] En Andalucía, las tablas que forman el techillo de los guardapolvos tam-

Guardapolvo de la puerta de una casa marroquí.

Dibujo de Alberto Laprade.

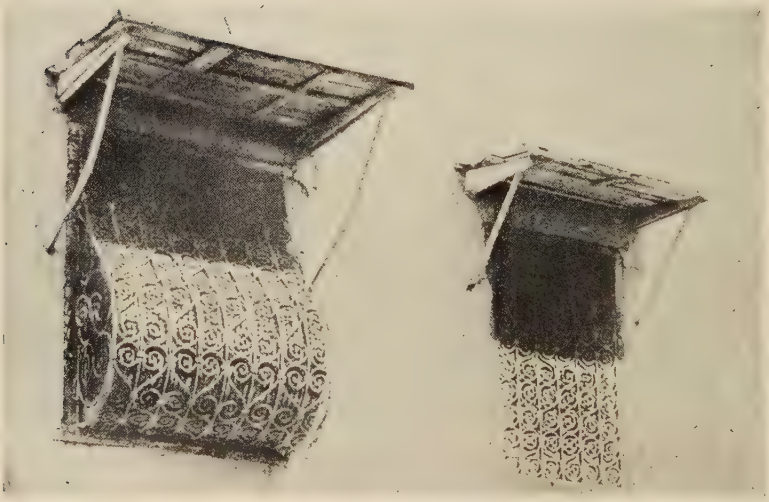
y al que ayudan a sostener un pequeño tornapunta a cada extremo.

bién suelen sujetarse colgándolas de un clavo empotrado en el muro sobre ellos. Por ejemplo, en la fachada de la casa nº 4 de la plaza de Rafael Rivero, en Jerez de la Frontera.

*Ronda* (Málaga). — Posada.

Fot. Mas.

*Fez.* — Mezquita de los Andaluces. El alminar, la habitación del *muwaqqit*, con el balcón protegido por un guardapolvo, y el ángulo sudeste del patio.



*Túnez.* — Ventanas enrejadas con guardapolvo.

El auge de los guardapolvos, tan específicamente musulmanes, en Andalucía, en época barroca, es dato que, unido a otros, demuestra cómo en múltiples aspectos el arte español de los siglos XVII y XVIII se enlaza con el árabe y mudéjar a través del paréntesis — siglo y medio — del Renacimiento. Esos movimientos artísticos tienden, con sentido castizamente hispánico, como ha probado el arquitecto Fernando Chueca en una obra reciente, a descomponer y fragmentar los elementos arquitectónicos, líneas, superficies y volúmenes. Los guardapolvos rondeños lo mismo pueden clasificarse entre las formas hispanomusulmanas que entre las barrocas. — L. T. B.

## PLAZAS, ZOCOS Y TIENDAS DE LAS CIUDADES HISPANOMUSULMANAS

A Robert Ricard, certero iniciador del estudio de las plazas mayores españolas.

Como de costumbre, son los documentos los que van a permitirnos echar una ojeada curiosa a aspectos urbanos tan pasajeros y cambiantes como son las plazas, tiendas y zocos, y a la muchedumbre que los poblaba.

### Plazas.

La plaza llamábase en árabe hispánico *raḥba* — plural *riḥāb* y *raḥbāb* —. Si en ella había tiendas permanentes o albergaba comercios provisionales, entonces recibía algunas veces el nombre de *sūq* — plural *aswāq* —. Esta palabra no siempre llevaba implícita la idea de plaza; el zoco, que es la castellana derivada, lo mismo podía estar en una plaza, que en una calle, en un espacio libre fuera de murallas, etc. Zoco equivale, pues, a mercado, permanente o periódico. Tales nombres no aparecen siempre bien diferenciados, y es frecuente la cita de *raḥbāb* con tiendas, y de calles que también las tenían, y, sin embargo, no se las nombra *aswāq*. El pequeño mercado estaba instalado general-

mente en una plazoleta, y, por extensión, ésta conocíase por *suwayqa* [1].

En el interior del recinto murado de las ciudades hispanomusulmanas no existían grandes espacios libres. En la red de calles y callejuelas tortuosas y desiguales que las cortaban, el frecuente y caprichoso ensanchamiento o el cambio de dirección de una calle formaban como pequeñas plazoletas y rinconadas de reducida superficie. Junto a la mezquita mayor y al lado de las secundarias, como se verá en las páginas siguientes, solía haber una plaza algo más amplia, ocupada en parte por comercios. Los patios de las mezquitas suplían, salvo en las horas destinadas a las oraciones rituales, el escaso tamaño de las plazas. Las gentes se repartían, además, por las calles y zocos próximos, y por la alcaicería, cercana también a la gran mezquita. En algunas ciudades había otras plazas reducidas, a veces con tiendas, y fuera del recinto murado, junto a las puertas, era frecuente la existencia de zocos en los que se vendían productos procedentes de los contornos.

Del escaso número y reducida extensión de las plazas existen algunos testimonios directos, y los muy expresivos, reveladores de una radical diferencia de concepto urbano entre las ciudades hispanomusulmanas y las cristianas, de cómo las reconquistadas hubieron de ensanchar sus antiguas plazas y crear otras nuevas, derribando para ello no pocos edificios, singularmente a fines de la Edad Media y en el siglo XVI. No fué solo el intruso rey José tres siglos más tarde, durante la guerra de la Independencia, el que sintió el ahogo de un caserío excesivamente apretado y la necesidad de aclararlo mediante demoliciones.

De la Sevilla de hacia 1100 dice Ibn ʿAbdūn que en su interior faltaban espacios anchos, por lo que las tejas y ladrillos se fabricaban fuera de sus puertas, en el foso protector del recinto [2]. Idrīsī describe en la primera mitad del siglo XII la ciu-

[1] «Plaça, lugar donde venden: *çoq, açuaq;* plaça, lugar donde no ay cosas: *rábba, ribáb;* corso do corren el toro: *rábba, ribáb;* mercado, lugar: *çoq, açuáq.*» (*Petri Hispani, De lingua arabica,* libri duo, Pauli de Lagarde [Gotinga 1883]).

[2] Francesco Gabrieli, *Il trattato censorio di Ibn ʿĀbdūn sul buon governo di*

dad, hoy desaparecida, de Saltés — Saltiš — cerca de Huelva, emplazada en una pequeña isla, sin lugar por tanto para ensancharse, formada por construcciones unidas unas a otras, es decir, sin espacio apenas entre ellas [1]. Cosa análoga ocurría en la poblada Málaga del siglo XIV, según testimonio de Ibn al-Jaṭīb: «Todo el interior murado de Málaga está apretado y aglomerado. La ciudad entera está trabada y a la vez simétricamente distribuída, como una tela de araña... Las calles están ahogadas de gente, y en los zocos se apretujan los comercios» [2]. Un siglo aproximadamente después, el notario mallorquín Pedro Llitrá, que entró en Málaga al ser conquistada por los Reyes Católicos — 1487 —, acostumbrado a las ciudades levantinas, de amplias plazas, repite la misma observación: «No hay plazas [en Málaga]» [3]. Lucio Marineo Sículo confirma para Granada la impresión de amontonamiento de edificios y falta de lo que hoy llamamos espacios libres que a los extraños producían estas ciudades: «Mas los barrios y calles [de Granada], que son muchas, por la gran espesura de los edificios, por la mayor parte son angostas, y también las plaças y mercados donde se venden los mantenimientos; las quales, después que Granada se tomó, se an hecho por los christianos más anchas y ilustres» [4]. Al ir pa-

*Siviglia* (Reale Accademia Nazionale dei Lincei, Estratto dai *Rendiconti della classe di Scienze morali, storiche e filologiche*, Ser. VI, vol. XI, p. 910 [Roma 1936]).

1 *Description de l'Afrique et de l'Espagne par Edrisi*, por R. Dozy y M. J. de Goeje (Leiden 1886), p. 179 del texto árabe y 216 de la traducción francesa.

2 *El «Parangón» entre Málaga y Salé de Ibn al-Jaṭīb*, por E. García Gómez (Al-Andalus, II, 1934, p. 191).

3 «De plassas no n'hi ha alguna». El documento se encuentra en un libro de cartas del Arch. Hist. de Mallorca (*España, sus monumentos y artes, su naturaleza e historia: Granada, Jaén, Málaga y Almería*, por don Francisco Pi Margall, [Barcelona 1885], p. 430, n. [1]). Sin embargo, hay noticia de la existencia de una plaza malagueña en el centro de la ciudad, llamada de las Cuatro Calles poco después de la Reconquista, y que, como se verá en una nota siguiente, hubo necesidad de ensanchar.

4 L. Marineo Sículo, *De las cosas memorables de España*. Ediciones latina y castellana se publicaron en Alcalá de Henares en 1530. La última fué reeditada modernamente por don Antonio María Fabié, *Viajes por España* de Jorge de Einghen, del barón León de Rosmithal de Blatna, de Francisco Guicciardini y de Andrés Navajero, *Libros de antaño*, VIII (Madrid 1879), p. 559.

sando al dominio cristiano, impúsose la necesidad de ensanchar calles y plazas [1].

[1] He aquí algunos datos referentes a esos ensanches: En 1391 y 1392 se derribaron casas en Valencia para abrir la plaza del Portal Nuevo *(La urbe valenciana en el siglo XIV*, por José Rodrigo Pertegás, apud *III Congreso de Historia de la Corona de Aragón. Memorias,* I [Valencia 1923], p. 285). — El condestable don Miguel Lucas de Iranzo, en una ciudad de no mucha importancia como Jaén, que sin duda conservaba aún en gran parte su caserío musulmán, fué, de 1460 a 1473, «conprando Ꝛ acreçentando anchuras y exidos y plaças» *(Hechos del Condestable don Miguel Lucas de Iranzo,* edición y estudio por Juan de Mata Carriazo [Madrid 1940], pp. 117-120 y 225). — La plaza situada en el centro de Málaga se llamaba, poco después de la conquista de la ciudad, de las Cuatro Calles, sin duda por concurrir a ella otras tantas. En su lado norte había unos baños; hacia el ángulo de poniente, al comienzo de la calle que arrancaba de este punto, una pequeña mezquita con su alminar. En Cabildo de 30 de julio de 1492 se convino en que la plaza era pequeña para una población que crecía rápidamente, por lo que se acordó ensancharla y alargarla. A fines de 1493 estaba el proyecto realizado. Otras reformas de la misma tuvieron lugar en 1517, a partir de 1533, etc. *(Las calles de Málaga*, por don Francisco Bejarano Robles [Málaga 1941], pp. 98, 99, 101 y 102). — Respecto a Granada, abundan los testimonios. En 1506 hubo de dar licencia el Rey para agrandar la pequeña plaza de al-Ḥattābīn, donde hoy la Nueva, en documento en el que se dice «dicha cibdad tiene mucha necesidad de hacer una plaza pública» (Cristóbal Espejo, Documentos para la Hist. del Reino granadino, *Licencia para fazer una plaza en el Atabín de Granada*, apud *Rev. del Centro de Est. Hist. de Granada y su Reino*, II, 1912, pp. 38-39). El doc., en el Registro del sello del Arch. General de Simancas. Nueve años después se realizó ese ensanche, cubriendo el río (Manuel Gómez Moreno, *Guía de Granada* [Granada 1892], p. 200). Respecto de la más vasta y famosa plaza de Granada, la de Bibarrambla, no es seguro que provenga de época musulmana. Según L. Marineo Sículo, esa plaza, grande y llana, se había edificado hacía poco por los cristianos (Fabié, *Viajes por España*, pp. 560-561). En 1495 se la citaba como plaza nueva de Bibarrambla; consta que por entonces era pequeña. En 1513 el rey Fernando, en nombre de su hija, expidió cédula ordenando comprar casas para ensancharla, lo que se realizó de 1516 a 1519 (Gómez Moreno, *Guía de Granada*, p. 243). No hay para qué citar aquí las muchas ampliaciones y reformas posteriores. En las «Ordenanzas de edificios, de casas, y albañires, y labores», de Granada, hay una de 1526, de Carlos V, que dice: «Viendo la grande necessidad que tenía que se ensanchassen las calles y plaças de ella por estar muy estrechas, ... y estando Nos en esta Ciudad, por auer mucha gẽte en nuestra Corte, y ser grande la estrechura de calles y plaças de ella» *(Ordenanzas de Granada* [Granada 1552], tít. 85, 1). En un manuscrito de censos de propios, de Granada, leg. 4º, que se conserva en el archivo del Ayuntamiento de esa ciudad, figuran las siguientes

Certeramente escribía de Jaén el deán Martínez Mazas a fines del siglo XVIII: «El gusto de los moros no era el de dejar lugares o sitios vacíos en sus poblaciones, y por eso juntaban muchos más vecinos en corto distrito» [1].

Junto a las mezquitas era obligada la existencia de una plaza. Consta la hubo en Córdoba por un documento posterior a su conquista por Fernando III, pero de fecha tan próxima, que seguramente aún no se habían realizado reformas urbanas de importancia en la grande y decaída ciudad. Es un privilegio de ese monarca, fechado en Burgos el 12 de julio de 1241, en el que dice: *Dono etiam vobis illas domos in Corduba, que dicuntur de almzr. cum platea que est iusta portam eclesie sancte marie, ubi vendunt piscamen* [2]. Allí mismo, entre la mezquita y el alcázar, hoy palacio episcopal, cuyas líneas de fachada se conservan, había una calle de excepcional ancho para entonces [3].

Adyacente a la mezquita mayor existió en Sevilla una plaza, mencionada en documentos inmediatos a su conquista: «unas casas en Seuilla que son en la plaça de Santa María» (a. 1251);

partidas: «plaza delante de la capilla real y casas del cabildo, en la qual hubo dos tiendas, derribadas y hechas plaza; otra calle que se llama en arábigo *garbie xima* (occidente de la aljama) frontera de la iglesia mayor en la plaça del colegio; en ella había cuatro tiendas entre la iglesia y el colegio, derribadas y hechas plaza; ... dos (tiendas) en la plaza donde agora están los pregoneros, delante de la carnicería que salen a la plaza de Bibarrambla, derribadas y hechas plaza». — Aún en fecha avanzada del siglo XVI, en 1579, de Sevilla, el gran emporio del comercio con las Indias, decía Francisco de Sigüenza, tener «necesidad de una buena plaza, que es lo que le falta a mi parecer» (*Traslación de la Imagen de Ntra. Sra. de los Reyes*, por Francisco de Sigüenza, 1579, editado en Sevilla en 1919, según cita de Santiago Montoto, *Sevilla en el Imperio* [Sevilla, s. a.], pp. 33-34).

[1] *Retrato al natural de la ciudad y término de Jaén*, por un individuo de la Sociedad Patriótica de dicha ciudad (Jaén 1794), pp. 41-42.

[2] En el Libro de las Tablas, f° 5, del Arch. Capit. de la Cat. de Córdoba (*La Sinagoga de Córdoba*, por Fidel Fita, apud *Bol. de la Real Acad. de la Historia*, V, 1884, p. 363).

[3] No sería muy amplia la plazuela que había delante de la puerta de la mezquita mayor de Toledo, convertida en Catedral, en la que había varios mesones, que se cita en un documento de 1186 (Angel González Palencia, *Los mozárabes de Toledo en los siglos XII y XIII*, vol. I [Madrid 1926], doc. n° 183, pp. 137-138).

«la cal que ua de la plaça de sancta María a Barrio de Francos» (a. 1251); «la plaça de Santa María» (a. 1264) [1].

La *Primera Crónica General,* al relatar el asedio de Valencia por el Cid en los últimos años del siglo XI, dice cómo la mezquita y la alcazaba estaban en una plaza, en la que, así como en las restantes de la población, hubo de enterrarse a los valencianos que morían durante el sitio, al no poder salir a los cementerios extramuros: «Et estaua ya todo el pueblo en las andas de la muerte; et ueyen el omne andar, desi caerse muerto; assy que se finchio la plaça del alcaçar de fuessas en derredor de la mezquita [mayor], et las plaças de la villa et derredor del muro, et non auie y fuessa que non yoguiessen y más de diez» [2].

Documentos cristianos del mismo año de 1492 de la conquista de Granada, mencionan «una macería que está en la plaça del almagyd [mezquita] grande de la dicha çibdad, que halinda de la una parte con el Basty y por la otra con el almahdara [almadraza] en que leyen los mochachos, y de la otra parte la casa del lavatorio [llamada daralguado — *dār al-waḍū'* — en otra escritura]». Dicha macería fué comprada en 1500 para ensanchar la entrada de las casas del Ayuntamiento, establecidas en la aludida madraza. La plaza, que se nombraba *Raḥbat al-Masŷid al-Aᶜẓam*, estaba, pues, entre la madraza o Ayuntamiento viejo y la mezquita, a Oriente de ésta; parte de ella fué luego ocupada por la Capilla Real [3]. Cítasela en un texto árabe,

[1] Antonio Ballesteros, *Sevilla en el siglo XIII* (Madrid 1913), documentos nos 3, 5, 6 y 137, pp, v, vi y CXLIV.

[2] *Primera Crónica General*, I, Texto, edic. Ramón Menéndez Pidal (Madrid 1906), cap. 915, p. 585. Esta plaza se cita en un documento de 1242, de cambio de unas casas por unas posesiones que consistían en *totam illam intratam porte Ferrice in platea ante ecclesiam Beate Marie* (la mezquita mayor, consagrada al culto cristiano cuatro años antes), *que dicta intrata affrontat ex una parte in turre vestra* (del Obispo) *petrea* (probablemente, el alminar), *et in vestris domibus, de secunda et tertia in domibus nostris, de quarta vero in platea Sante Marie (Antigüedades de Valencia*, Fr. Josef Teixidor, I, Valencia 1895, pp 199-200).

[3] Manuel Gómez-Moreno y Martínez, *Monumentos arquitectónicos de España: Granada* (Madrid 1907), p. 51, n. (1). La traducción de la escritura, fechada en el mes de octubre de 1492, se conservaba en el Ayuntamiento de Granada. Gaspar Remiro publicó el original árabe, con la data de 898 = 1491, y la

anónimo, terminado de escribir en 1538, que da noticia del desbordamiento del río Darro a consecuencia de las grandes lluvias de la primavera de 1478; el agua «llegó hasta la plaza — *raḥba* — de la mezquita mayor» [1].

No es fácil determinar el emplazamiento de algunas de las plazas de menor importancia que se mencionan a continuación.

En Córdoba alude Ibn Baškuwāl a la *raḥba* ᶜ*Azīza*, en la que se enterró en 415 = 1024, junto a la casa de Ibn Šuhayd, al sabio cordobés Ibn Bunnūš, cuyos restos mortales no se atrevieron a llevar al cementerio por el terror que causaban las bandas de beréberes que recorrían las inmediaciones de la ciudad. El mismo autor se refiere a la *raḥba* de Ibn Dirhamayn (el hijo de los dos dirhemes), en la que estaba la mezquita, nueva entonces, de Yūsuf b. Basīl, lugar del sepelio en 507 = 1114 de Abū-l-Walīd Mālik b. ᶜAbd Allāh al-Sahlā, y de la que era *imām* al-Buškalārī, fallecido en 460 = 1068 [2]. En la novela aljamiada *El baño de Zarieb*, escrita en Córdoba según se declara en el texto, alúdese a la plaza de Qurayš, en la que la hermosa doncella Zaynab, recluída siempre en su palacio, se perdió al ir a satisfacer el ardiente deseo de visitar el baño de Zarieb [3].

traducción. (*Escrituras árabes de Granada* [Granada 1907], p. 15.) El nombre de la plaza en *El baño del Šawṭār en Granada*, por Luis Seco de Lucena, apud Al-Andalus, XII, 1947, p. 212.

1 Marc. Jos. Müller, *Die Letzten Zeiten von Granada* (Munich 1863), p. 5 del texto árabe y 111 de la versión alemana. Tradújose al castellano este fragmento del relato anónimo en la *Relación de algunos sucesos de los últimos tiempos del reino de Granada*, Bibliófilos Españoles (Madrid 1868), p. 147. El documento completo fué editado, en su original árabe y con traducción castellana, por don Carlos Quirós y don Alfredo Bustaní, en su obra *Fragmento de la época sobre noticias de los Reyes Nazaritas o Capitulación de Granada y Emigración de los Andaluces a Marruecos* (Larache 1940), p. 5 del texto árabe y 6 de la versión castellana.

2 *Bibliotheca Arabico-Hispana*, I, II, Abenpascualis Assila... edidit... Franciscus Codera (Madrid 1882), pp. 257, 275 y 562, según cita de E. Lévi-Provençal, *L'Espagne musulmane au Xᵉ siècle* (París 1932), pp. 208-209, n. (2). La fecha que da Ibn Baškuwāl para la muerte de al-Buškalārī — 16 del mes de ramaḍān de 461 — debe de estar equivocada. Será el 16 ramaḍān 460 = 19 julio 1068. (Rectificación de don Manuel Ocaña Jiménez.)

3 Miguel Asín Palacios, *El original árabe de la novela aljamiada «El baño*

De la Valencia musulmana conocemos, además de la ya citada, el nombre de algunas otras plazas. Es sabida la situación de la *raḥbat al-Qāḍī*, o Plaza del Alcalde, aproximadamente en el centro de la ciudad, mencionada a fines del siglo XI, cuando la conquista por el Cid, y que seguía llamándose de la misma manera en la época de la definitiva por Jaime I (1238), pues el *Repartimiento* la menciona repetidamente: *Rabat alcadí*, *Rabat alcadus*, *Rahabatcadi* y *Rahalalcadí*. En ella había una mezquita conocida, así como el barrio en torno, por idéntico nombre, consagrada luego en iglesia de Santa Catalina; templo que, renovado, aún subsiste [1]. En el *Repartimiento* de Valencia figuran también otras plazas de la ciudad llamadas *plateam* y *placiam: anteportam* de Axarea, Ficulnee, Vallis de Paradiso (lindante esta última con el muro de la ciudad, al parecer dentro de la cerca) [2].

El *Repartimiento* de Mallorca llama unas veces, como el de Valencia, *platea* o *platee* a la plaza, y otras, eruditamente, *foro*. Probablemente estas últimas serían los zocos y lugares especialmente consagrados al comercio [3]. Entre las primeras figuran: *platea de furno Dabinfilel*, *platea de mesquita de Zeqri* y *platee assignate de fossarius* [4].

*de Zarieb»*, apud *Homenaje a Menéndez Pidal*, I, Madrid 1924, p. 386. El nombre de Qurayš provendrá del de la tribu así llamada, con el que se conocía también un cementerio cordobés.

[1] Julián Ribera y Tarragó, *La plaza del alcalde*, en *Disertaciones y opúsculos*, II (Madrid 1928), pp. 322, 323 y 325; Próspero de Bofarull y Mascaró, *Repartimientos de Mallorca, Valencia y Cerdeña* (Barcelona 1856), pp. 156, 176, 180, 294, 307, 556, 557 y 627. En la *Takmila* de Ibn al-Abbār, edición Codera, biografía 118ª, se cita la *raḥbat al-Qāḍī*, de Valencia.

[2] Bofarull, *Repartimientos de Mallorca, Valencia y Cerdeña*, pp. 255, 284, 306, 311, 313, 315, 383 y 483.

[3] Casi todos los *operatorium*, es decir, los obradores o talleres de Mallorca que cita el *Repartimiento*, estaban, efectivamente, *in foro prope portam de Bebelet*, *in foro de porta de villa*, y *ad portam de Marbeleth* (Bofarull, *Repartimientos*, pp. 122-125). Según Valdeavellano, uno de los significados de la palabra *foro* en la Edad Media española es el de mercado (Luis G. de Valdeavellano, *El mercado*, apud *Anuario de Historia del Derecho Español*, VIII, Madrid 1931, p. 217, n. 34).

[4] Bofarull, *Repartimientos de Mallorca, Valencia y Cerdeña*, pp. 128-129.

Cerca de la mezquita mayor de Granada hubo otra plaza, además de la mencionada, que se llamaba *raḥbat Abū-l-Àassi*, porque un individuo de este nombre edificó en ella una mezquita y un baño, según Ibn al-Jaṭīb, citado por Riaño [1]. Antes se aludió a la pequeña plaza granadina de al-Ḥaṭṭābīn, es decir, de los leñadores, que en 1506 tenía casas y tiendas alrededor, derribadas estas últimas algo más tarde para ensancharla; ocupaba una parte de la actual Plaza nueva [2]. Respecto a la más vasta de Granada, la de Bibarrambla, ya se dijo no constar su existencia en época islámica; si la hubo entonces, sería muy reducida. En el Albaicín, la hoy llamada Plaza Larga se conocía por Almajura y era la principal del barrio. Famosa, por haber sido teatro de reñidísima lucha en 1486 entre los partidarios del Zagal y los de su sobrino Boabdil, dueño del Albaicín, y más tarde de algunos de los episodios de la sublevación de los moriscos, era la plaza de *Bāb al-bunūd* (Puerta de los estandartes), inmediata a esta puerta y a la mezquita mayor de aquel barrio [3].

De tamaño excepcional para ciudades aún de mayor importancia que Alhama de Granada era su plaza, que Mosén Diego de Valera califica, al relatar el asalto en 1482 por el marqués de Cádiz, de muy grande: cabrían en ella más de dos mil hombres, en contraste con las calles adyacentes, estrechísimas, por las que no podían andar más de dos juntos [4].

En Játiva menciona el *Repartimiento* de Valencia tres plazas: una en la que en tiempo de los sarracenos se vendía el ganado; otra, en la que se vendían cántaros; en la tercera había un baño. Y una en Rayosa, *platea maiori;* ignoramos si este adje-

1 Gómez Moreno, *Guía de Granada*, p. 322.

2 *Ibidem*, p. 315; *Historia del rebelión y castigo de los moriscos del reyno de Granada*, por Luis del Mármol Carvajal, segunda edición, I (Madrid 1797), página 222; Espejo, *Licencia para fazer una plaza en el Atabín de Granada*, apud *Rev. del Centro de Est. Hist. de Granada y su Reino*, II, 1912, pp. 38-39.

3 Mármol, *Historia del rebelión*, I, pp. 116, 117, 119, 150, 222 y 240.

4 Mosén Diego de Valera, *Crónica de los Reyes Católicos*, edición y estudio por Juan de Mata Carriazo (Madrid 1927), pp. 137-138.

tivo era traducción de uno árabe de igual significado [1]. En Vélez-Málaga, cuando su conquista, existía otro baño en una plaza [2].

Zocos.

La palabra *sūq*, como se dijo, no designaba un elemento urbano determinado; su significación era tan sólo la de lugar en el que había comercios o tiendas, permanentes o eventuales [3]. El zoco podía estar en una o en varias calles, en una plaza, en las afueras de la ciudad, junto a una puerta, etc.

Escasas son las referencias que poseemos acerca de los zocos cordobeses. Escritores musulmanes ponderan su capacidad y dicen que cada uno de los veintiún barrios o arrabales en que se dividía la ciudad estaba provisto de zoco, lo mismo que de mezquita y baño [4]. Idrīsī afirma que integraban a Córdoba cinco ciudades contiguas, cada una de las cuales poseía suficiente número de zocos. El mismo geógrafo menciona varios al describir las ciudades de al-Andalus. Numerosos dice ser los de Sevi-

[1] Bofarull, *Repartimientos de los reinos de Mallorca, Valencia y Cerdeña*, pp. 311, 436 (a. 1249), 439 y 444: «*domos in Xativa cum stabulo eisdem contiguo et plateam in qua vendebatur ganatum tempore sarracenorum*»; «*placiam sibe carrariam que est in Xativa ubi modo est macellum et corralum in quo vendebantur cantari tempore sarracenorum contiguum dicte carnecerie ad excoriendas carnes*»; «*plateam balneorum*».

[2] *Repartimiento de Málaga y su Obispado, Vélez-Málaga*, por Juan Moreno de Guerra, apud *Estudios malagueños*, por varios autores (Málaga 1932), p. 388. — Documentos toledanos de fines del siglo XI a los últimos años del XIII mencionan varias plazas. Probablemente provendrían de época islámica. Llevaban nombres musulmanes: la del Caxalí, citada en 1093, donde hoy está el Pozo Amargo, cerca de la Catedral; las de Abenaziz, en el arrabal de la iglesia de San Antolín; de Abuzeid el de Baeza, cerca de Santa Leocadia, junto al Alcázar; de Attam, en el barrio de la iglesia de San Vicente; la de Abusuleimán ben Sosán, en la Judería (Angel González Palencia, *Los mozárabes toledanos en los siglos XII y XIII*, volumen preliminar [Madrid 1930], pp. 10, 56, 61, 68, 71, 302).

[3] Véase en la cita del Idrīsī de la página siguiente cómo éste llama *sūq* lo mismo al mercado permanente, formado por una o varias calles de tiendas en una ciudad, que al eventual y periódico celebrado en sus afueras o en pleno campo.

[4] *Maqqarī*, adaptación Gayangos, I (Londres 1840), pp. 201 y 206.

lla; diferentes oficios ejercíanse en los de Huelva; los de Silves y Trujillo estaban bien abastecidos; los de Elvás extendíanse por sus alegres alrededores; permanentes eran los de Santa María (Albarracín) y Alpuente; al de Bocairente concurrían muchas gentes; por los zocos de Elche cruzaba una acequia; el de Lorca celebrábase en el arrabal; en el del Aljibe de Almería eran abundantes, y prósperos los de Málaga; limpio dice ser el de Guadix, y muy concurridos los de Iznájar, Alcaudete y Ecija; en los de esta última ciudad el comercio era grande [1].

Entre los de Córdoba se cita el *sūq al-sarrāŷīn* — zoco de los silleros — , incendiado en 399 = 1009 por Hišām al-Rašīd ibn Sulaymān ibn ᶜAbd al-Raḥmān en su lucha contra Muḥammad II al-Maḥdī, sucesor de Sanchuelo en el trono califal [2].

Poco después, en el año 402 = 1012, continuando las mismas luchas, corrieron idéntica suerte el de los carpinteros y otros zocos cordobeses, y los eslavos saquearon lo que no habían devorado las llamas [3]. En el zoco del barrio cordobés de Balāṭ Mugīṯ se instalaban los cedaceros — *al-garābīl* — junto a una mezquita [4].

De los zocos de Sevilla en la segunda mitad del siglo XII, cuando era la capital almohade del Andalus, queda más cumplida noticia merced a la *Crónica* de Ibn Ṣāḥib al-ṣalā. Hacia 1170 había numerosas tiendas en los inmediatos a la mezquita mayor, llamada de ᶜAdabbas. Era pequeña para contener a los

[1] Idrīsī, *Description de l'Afrique et de l'Espagne*, edición Dozy y de Goeje. En la descripción de cada una de esas ciudades, Idrīsī unas veces habla de zoco en singular y otras en plural. Parece no diferenciar los mercados o zocos permanentes de los periódicos, ni los lugares donde se celebraban del tráfico comercial.

[2] *Historia de los musulmanes de España y Africa*, por En-Nuguairi, texto árabe y traducción española por M. Gaspar Remiro, I (Granada 1917), p. 77 del texto árabe y 71 de la traducción castellana.

[3] Ibn ᶜIḏārī al-Marrākušī, *Al-Bayān al-Mugrib, Histoire de l'Espagne musulmane au XIᵉ siècle*, texto árabe, por E. Lévi-Provençal, I [París 1930], p. 22.

[4] *Ṣila*, biog. 1.051, p. 477, según cita de Lévi-Provençal, *L'Espagne musulmane au Xᵉ siècle*, p. 208, n. (2).

fieles, que rebosaban del edificio y se veían obligados a hacer sus rezos hasta en las tiendas de esos zocos [1].

Pocos años después, construída una nueva mezquita mayor en vista del tamaño insuficiente de la vieja, Abū Yūsuf Yaʿqūb quiso ampliar su patio, para lo que hubo de derribar, en 592 = 1196, un mercadillo — *suwayqa* — que junto a él había. Terminadas las obras de acrecentamiento de aquél, ordenó se edificaran zocos y tiendas en torno a la nueva aljama, de sólida construcción y hermoso estilo, obra extraordinaria y admirable. La edificación fué provista de cuatro grandes puertas que la cerraban por sus cuatro costados, las dos mayores a oriente y norte, esta última correspondiente a una puerta de la aljama. Al terminar la construcción de estos zocos con sus tiendas, se trasladaron a ellos los de los perfumistas, comerciantes de telas, *marqatalīn* [2] y sastres. Las gentes pujaban para alquilarlos, por lo que produjeron considerable renta. Al regresar el califa un viernes de orar en la mezquita, mostróse satisfecho de la obra realizada [3].

La mención más antigua de la famosa plaza toledana que aún lleva el nombre de Zocodover, *sūq al-dawābb* — mercado de las caballerías o de las bestias —, es de 1176. En ella abundaban los mesones; se ha supuesto que no tenía entonces la importancia que alcanzó en el siglo XIII [5]. En los anteriores a la con-

[1] *Sevilla y sus monumentos árabes*, por el P. Melchor M. Antuña (Escorial 1930), p. 13 del texto árabe y 101-102 de la traducción castellana.

[3] Según la descripción, se trataba de una alcaicería, que será la así llamada en documentos poco posteriores a la conquista de la ciudad.

[3] En el *Libro de propios de la cibdad de Granada, 1506*, manuscrito que se conserva, lo mismo que los dos citados a continuación, en el Archivo Municipal de la ciudad, figuran: «tienda en el alcaycería donde están los mercaderes de las marlotas e almayzares q dicen almercatyl»; «alcaycería dentro del mercatil» *(Libro de censos de propios, 1528*, leg. 1º); «en el alcaycería en el mercatín» *(Libro de las posesiones desta cibdad, 1537*, leg. 4º). El *marqaṭān*, mercado especial en el que se vendían vestidos, existía en Sevilla hacia 1100 La palabra es de origen romano y aún se usa en Fez *(Un document sur la vie urbaine et les corps de métiers à Séville au début du XII^e siècle: Le Traité d'Ibn ʿAbdūn*, por E. Lévi Provençal *[Journal Asiatique*, 1934, p. 191]).

[4] Antuña, *Sevilla y sus monumentos árabes*, pp. 141 del texto árabe y 124 de la traducción castellana.

[5] González Palencia, *Los mozárabes toledanos*, volumen preliminar, pp. 69-

quista por Alfonso VI ese mercado de caballerías debía de ser de consideración, pues Toledo era capital de la Marca inferior y punto de partida hacia el norte de grandes expediciones militares.

En los documentos toledanos de los siglos XII y XIII escritos en árabe, cítanse, además, otros varios zocos, la mayor parte de los cuales serían los mismos de la época islámica: zoco de los alfareros, en el barrio de San Ginés; de los sastres, en el de San Nicolás; de los carniceros y de los zapateros; de los pescadores; de los estereros; de los drogueros; de los bruñidores, etc. [1].

Existian en la Valencia medieval unos callejones abovedados próximos a la muralla, en la parroquia de San Lorenzo, en cuyo emplazamiento se levantó el colegio del Sagrado Corazón. Se llamaban *Voltes de Santa Ana*. Probablemente eran restos de zocos cubiertos, como los que hay en algunas poblaciones del norte de Africa y de Oriente. La calle de Cabilleros, en la misma ciudad, estuvo también abovedada, parcialmente al menos [2].

Extramuros, «en la plaça delante de la puerta de Granada, que es en el arraval de la dicha ciudad», celebrábase en Málaga los jueves de cada semana un mercado franco, tradicional, concedido por Real Cédula de la Reina Católica en 1489 [3].

70; vol. I (Madrid 1926), doc. nº 248, a. 1193, pp. 191-192; doc. nº 267, a. 1196, p. 209; vol. II (Madrid 1926), doc. nº 410, a. 1214, p. 23; doc. nº 474, a. 1224, pp. 75-76; doc. nº 579, a. 1251, pp. 172-175; vol. III, doc. nº 738, a. 1185, pp. 10-13; doc. nº 1.025, a. 1212, pp. 402-404; doc. nº 830, a. 1296, pp. 112-113; doc. nº 791, a. 1251, pp. 63-64; vol. III (Madrid 1928), documento nº 900, a. 1176, pp. 171-172.

[1] *Ibidem*, volumen preliminar, pp. 58, 61, 70 y 162; I, doc. nº 29, a. 1141, pp. 20-21; II, doc. nº 496, a. 1229, p. 97; III, doc. nº 829, a. 1287, pp. 110-112; doc. nº 902, a. 1182, pp. 173-174; doc. nº 904, a. 1100, pp. 175-176; doc. nº 944, a. 1199, pp. 242-244.

[2] *La urbe valenciana en el siglo XIV*, por Rodrigo Pertegas, apud *III Cong. de Hist. de la Corona de Aragón, Memorias*, pp. 340 y 348.

[3] Se concedió por Real Cédula de la Reina Católica de 1489, pero documentos cuatro años posteriores se refieren a él como si fuera tradicional (*Documentos históricos de Málaga*, por don Luis Morales García Goyena, I [Granada 1906], pp. 18, 82, 84 y 85).

Mercadillos.

Ya se dijo cómo la palabra árabe *suwayqa*, diminutivo de *sūq*, que muchos arabistas traducen por plaza o plazuela, significa plazuela de mercado o, como interpretó don Miguel Asín al referirse al topónimo valenciano Sueca, mercadillo [1]. Esa acepción dedúcese, como se verá más adelante, de las palabras derivadas de *suwayqa* que pasaron al castellano y designan siempre un lugar de mercado, plazoleta en muchas ocasiones, pero no siempre.

En Córdoba hay noticia de la *suwayqat al-qūmis* — mercadillo del Conde — [2], no localizada. En el año 592 = 1196 ordenó el califa Abu Yūsuf Yaᶜqub ampliar el patio de la recién construída aljama de Sevilla, y para ello fué necesario derribar las casas, tiendas y posadas que circundaban el zoco pequeño de esa ciudad, conocido desde antiguo por *suwayqat al-mismār* (mercadillo del Clavo) [3].

En la Ecija islámica hubo una puerta llamada *Bāb al-suwayqa*, sin duda por el pequeño mercado que en su exterior se celebraría [4].

En las ciudades reconquistadas por los cristianos los mercados siguieron casi siempre emplazados en los mismos lugares que hasta entonces, y llamándose con igual nombre, castellanizado. Así, en Toledo, en el siglo XIII, el arrabal más grande de la Judería se llamaba adarve de la Sueca o Assuica, sin duda por

[1] Miguel Asín Palacios, *Contribución a la toponimia árabe de España* (Madrid 1940), p. 135.

[2] Ibn Baškuwāl, *Ṣila*, pp. 170 y 196, biog. 479. Fecha: entre los años 336 = 997-940 y 404 = 1013-1014.

[3] Crónica contemporánea de Ibn Ṣāḥib al-Ṣalā, en *Sevilla y sus monumentos árabes*, por el P. Antuña, pp. 140-141 del texto árabe y 122-123 de la traducción castellana.

[4] *La Péninsule Ibérique au Moyen-Age*, por E. Lévi-Provençal (Leiden 1938), p. 15 del texto árabe y 21 de la traducción francesa. En Toledo se ha supuesto existía otra *Bāb al-Suwayqa*, pero la así llamada, que tan sólo aparece en un solo documento, debía de ser puerta del adarve del mismo nombre, no de la cerca de la ciudad (González Palencia, *Los mozárabes de Toledo*, volumen preliminar, p. 76; vol. II, pp. 235-236, doc. 635 del año 1273).

haber en él una plazoleta en la que se comerciaba [1]. En el *Repartimiento* de Mallorca figuran algunos mercadillos, *Zueyca Bebalhelet*, que en otra ocasión se llama *Azzueyca Bibet Albelet*, y estaría junto a la puerta llamada *Bib Albelet*, probablemente en su exterior; *Azuequa prope cequiam*. En la primera se inventarían 45 *albergs*, que, aunque fueran reducidísimos, suponen extensión no muy pequeña para el mercadillo [2].

El nombre de Sueca de la ciudad valenciana así llamada revela su origen en un pequeño mercado. En el *Repartimiento* de Valencia figura como *alcheria de Zuecha (Çueyca* en alguna otra ocasión) *in término de Culera* [3].

En 1327 había en la Judería sevillana una plaza llamada Açueyca, en comunicación por una calle con la puerta de dicho barrio [4].

Calles y zocos dedicados a la venta del mismo producto.

Artesanos y comerciantes de las ciudades musulmanas de la Península estaban, como los de todos los países islámicos, agrupados en gremios o corporaciones que alcanzaron gran auge a partir del siglo IX [5], y tendrían, probablemente, por protectores a santones locales, según una costumbre que se supone de origen beréber. Cada gremio solía ocupar una calle o zoco.

Ibn ʿAbdun dice en su tratado de *hisba*, refiriéndose a la Sevilla de hacia 1100, que el almotacén debe colocar reunidos

[1] *Los mozárabes de Toledo*, por González Palencia, vol. III, docs. nos 635, 1.135 y 1.143 de los años 1254, 1270 y 1273, pp. 235-236, 570-572 y 581-582.

[2] Bofarull, *Repartimientos de los reinos de Mallorca, Valencia y Cerdeña*, pp. 66 y 122.

[3] *Ibidem*, pp. 392, 393 y 396.

[4] Arch. Cat. Sevilla, leg. 41, nº 1, San Salvador. Doc. de 27 de marzo de 1365 de la era: «la call que va de la puerta de la Judería a la plaça de la Judería que dizen Açueyca» (Pablo Montero de Espinosa, *Relación histórica de la Judería de Sevilla*. [Sevilla 1849], pp. 3 ss.).

[5] Los obreros toledanos de los siglos XII y XIII estaban asociados en gremios (*Toledo en los siglos XII y XIII*, por Angel González Palencia [Madrid 1933], p. 26).

a los artesanos de un mismo oficio, por ser más digno y seguro, que si estuvieran esparcidos por aquélla [1].

Es bien sabido que esta costumbre continuó después de la conquista de las ciudades islámicas por los cristianos, hasta que Felipe II dió libertad a comerciantes y menestrales para instalarse donde les conviniese, sin sujeción a imposiciones de lugar [2]. Verosímilmente tal distribución debió de trasmitirse desde al-Andalus al Magrib, donde aún persiste; según Massignon, ese camino llevaron las disposiciones policíacas de la *ḥisba*.

Ya en el campamento de los sitiadores de Sevilla, había calles y plazas «departidas de todos mesteres, cada vno sobre sí; vna calle auíe y de los traperos et de los cauiadores; otra de los espeçieros et de los alquimes de los melezinamientos que auíen los feridos et los dolientes mester; ... et así de cada mester, de quantos en el mundo podiesen seer, auíe de cada vnos sus calles departidas, cada vnas por orden compasadas et apuestas et bien ordenadas» [3].

Inmediatamente después de la conquista de la gran ciudad andaluza, Fernando III, respetando, sin duda, la organización musulmana, copiada en el campamento, «mandó y establesçer calles et ruas departidas a grant nobleza, cada vna sobre sy de cada mester et de cada ofiçio, de quantos omne asmar podríe que a nobleza de rica et noble et abondada çipdat pertenesçiesen» [4].

En Málaga, los oficios estaban también repartidos por calles. Los Reyes Católicos así lo dispusieron poco después de su conquista. Quejáronse varios vecinos, diciendo que recibían agravio de ello, por lo que los citados monarcas ordenaron en 1499 una información, suspendiendo mientras tanto el anterior acuerdo.

[1] Gabrieli, *Il trattato censorio de Ibn ʿAbdūn*, pp. 917-918.

[2] Vicente Lampérez y Romea, *Las ciudades españolas y su arquitectura municipal al finalizar la Edad Media* (Madrid 1917), p. 19. Sobre cómo anteriormente en Sevilla estas disposiciones habían caído en desuso, véase *Sevilla en el Imperio* (siglo XVI), por Santiago Montoto (Sevilla, s. a.), pp. 22 y 117.

[3] *Primera Crónica General*, edic. Menéndez Pidal, I, texto, c. 1.127, p. 768.

[4] *Ibidem*, cap. 1.129, p. 770.

Por real cédula señalaron en 1501 las calles donde habían de estar los oficios [1].

Continuarían las protestas en los años siguientes, pues por una nueva cédula de 6 de noviembre de 1527 se mandó al corregidor abrir una información acerca del perjuicio y daños que la ciudad recibía en guardar provisión sobre el repartimiento de los oficios por calles, disposición confirmada por cédula de 1528 [2].

El reparto de comercios y oficios en calles o zocos hacíase en cada ciudad de acuerdo con su solar, situación, recursos, necesidades e industrias que en ella se desarrollaban. No dejan de ser curiosos algunos de estos repartos.

Empecemos por el comercio de drogas, especies y perfumes, uno de los más estimados y productivos, que puede iuzgarse hoy como algo superfluo, pero que en la Edad Media no lo era y tenía una importancia capital. Además de esos productos, se vendían en las mismas tiendas otros farmacéuticos, ungüentos, polvos y recursos para el embellecimiento femenino. En todas las ciudades musulmanas tales comercios ocupaban una calle inmediata a la mezquita mayor, cerca o dentro de la alcaicería. En Córdoba había una puerta de los especieros —*Bāb al-ʿaṭṭarīn*—, al suroeste del recinto, no lejos de la gran mezquita y del alcázar. Se llamaba también puerta de Sevilla [3]. En el arrabal de Lorca estaba en la primera mitad del siglo XII, en unión de los otros zocos, el de las especies, *sūq al-ʿiṭr* [4].

Hacia 1100 los alatares o especieros sevillanos tenían sus tiendas en un zoco que llevaba su nombre: *sūq al-ʿaṭṭarīn* [5]. Es posible fijar su emplazamiento. Estaba cerca de la que era enton-

[1] Luis Morales y García-Goyena, *Documentos históricos de Málaga*, II (Granada 1907), pp. 92-98; Bejarano, *Las calles de Málaga*, p. 7.

[2] *Los Corregidores de Málaga*, por don Juan Moreno de Guerra, apud *Estudios malagueños*, pp. 156 y 159.

[3] Ibn Baškuwāl en Maqqarī, *Analectes*, I, pp. 303 y 304; Manuel Ocaña Jiménez, *Las puertas de la medina de Córdoba* (Al-Andalus, III, 1935, pp. 143-151).

[4] Idrīsī, edic. Dozy y de Goeje, pp. 196 del texto árabe y 239 de la traducción francesa.

[5] Lévi-Provençal, *Le Traité d'Ibn ʿAbdūn*, apud *Journal Asiatique*, 1934, p. 190.

ces mezquita mayor, la de ᶜAdabbas (situada en el solar de la colegiata del Salvador). Con el nombre castellanizado llamóse, bajo el dominio cristiano, calle de Alatares, y había en 1321 en ella siete tiendas. Documentos de esa fecha — era 1359 — la sitúan perfectamente: «assí como entra por los Alatares de fassa la Eglesia de ssant saluador de mano esquierda», y «a los Alatares lindando a la entrada de la puerta que es contra la Eglesia a ssant saluador a la mano ssiniestra las siete tiendas» [1]. En 1407 se ordenaba la compra de materiales para reparar la casa de la guarda de los alatares, tal vez la calle o zoco musulmán aludido, porque «caerá en el suelo et costará a sevilla muchos más mrs. fazer de nuevo» [2]. Estaba dicha calle entre el Salvador y la carnicería mayor; en el plano de Sevilla hecho por iniciativa de Olavide en 1771, figura con el nombre de Arbolarios, que aún recuerda su antiguo destino.

Al levantarse en la misma ciudad de Sevilla una nueva mezquita mayor a fines del siglo XII, en sus cercanías, según lo acostumbrado, se instalaron los especieros o perfumistas, en los zocos construídos por Abū Yūsuf Yaᶜqūb hacia 1196, al terminar la ampliación del patio del oratorio [3]. En ellos debía de seguir el mismo comercio después de la conquista por Fernando III, pues Alfonso X, por carta de 1264, dió a «Maestre Pedro Catalán, físico ȝ especiero, dos tiendas, en que el está que son en Seuilla ante la plaça de Santa María ȝ han por linderos: de la una parte las casas de Maestre Symón, especiero, ȝ de la otra parte la plaça de Santa María» [4].

La calle de los especieros en Valencia — *ᶜaṭṭarīn* — se cita en el año 1227; en ella tenía una tienda Ibn Sulaymān [5]. Once

[1] Arch. de la Cat. de Sevilla, leg. 38 (Ballesteros, *Sevilla en el siglo XIII*, p. CCLXXVI).

[2] Ramón Carandé, *Sevilla, fortaleza y mercado*, apud *Anuario de Historia del Derecho Español*, II (Madrid 1925), pp. 330 y 337.

[3] P. Antuña, *Sevilla y sus monumentos árabes*, p. 141 del texto árabe y 124 de la traducción castellana.

[4] Ballesteros, *Sevilla en el siglo XIII*, p. CXLIV, doc. nº 137, a. 1264.

[5] Julián Ribera, *Enterramientos árabes en Valencia*, en *Disertaciones y opúsculos*, II (Madrid 1928), p. 259.

años más tarde — en 1238 — en la misma ciudad esa calle se llamaba de Alatares [1].

En el *Repartimiento* de Mallorca hay repetidas menciones de las casas de los alatares, que unas veces parece que estaban cerca de la Alcaicería y otras en su interior: *Super domum de Alathar spetiarii; XX (operatoria) inter los Alatars et Alqueceriam; operatoria de Alcazeria de los Alatars* [2]. En Toledo figuran también tiendas de drogueros en los años 1223, y zoco de drogueros — *sūq al-ʿaṭṭarīn* — en el de 1287, en el arrabal de Francos [3].

Estos Alatares ardieron en 1187 y en 1220, según refieren los *Anales Toledanos* [4].

Un geógrafo árabe del siglo XIV, al-ʿUmarī (m. 749=1349), escribe que la mezquita mayor de Granada estaba aislada, y rodeábanla tan sólo los tenderetes de los testigos juramentados y las tiendas de los drogueros [5]. En el mismo lugar debía de seguir al conquistar la ciudad los Reyes Católicos, pues en un documento de 1528 se cita la «calle de los especieros que baja de las casas del cabildo», y éstas ocupaban entonces la antigua madraza árabe, frontera a la Capilla Real [6]. Además, hay referencia por entonces a una especiería que, sin duda, por el elevado precio de sus productos comerciales, estaba dentro de la Alcai-

[1] *Monumentos históricos de Valencia y su reino, Antigüedades de Valencia*, por Fr. Josef Teixidor, I (Valencia 1895), p. 194.

[2] Bofarull, *Repartimientos de los reinos de Mallorca, Valencia y Cerdeña*, pp. 117, 120 y 121.

[3] González Palencia, *Los mozárabes de Toledo*, II, doc. nº 473, pp. 74-75; III, pp. 110-112.

[4] Fr. Henrique Flórez, *España Sagrada*, XXIII (Madrid 1767), pp. 404-405. Aún proseguía este comercio en Toledo en 1576, en el mismo lugar; según un *Memorial* de esa fecha, citado más adelante, la parroquia de San Ginés era «poblada... de muchas tiendas de espezería».

[5] Ibn Faḍl Allāh al-ʿUmarī, *Masālik al-Abṣār fī Mamālik el Amṣār (L'Afrique moins l'Egipte)*, trad. Gaudefroy-Demombynes (París 1927, páginas 233-234.

[6] *Libro de censos de propios, 1528*. Leg. 1º. Arch. del Ayunt. de Granada. Debo las notas de este manuscrito del archivo del Ayuntamiento granadino y de los restantes citados de la misma procedencia, a la generosidad de don Manuel Gómez-Moreno.

cería, junto a la calle de los Gelices; en aquélla había una alhóndiga de las tiendas de la especiería y una calle de los especieros que salía a la mezquita mayor [1].

El recuerdo de la especiería malagueña se conservó durante varios siglos en una calle así llamada, que iba a desembocar en la plaza de las Cuatro Calles [2].

Un arrecife de los barberos existió en Granada inmediato al Darro, según una escritura arábiga de 1499 [3]. *Alfagemis* y *tendan de Alfagema* figuran en el *Repartimiento* de Mallorca [4].

Calles y zocos de sastres y de vendedores de telas y vestidos no faltaban en la parte más céntrica de ninguna ciudad. A esos artesanos y comerciantes instaló Abū Yūsuf Yaʿqūb poco después de 1196 en los nuevos zocos construídos junto a la mezquita mayor almohade de Sevilla [5].

No sabemos si *al-Bazzāzīn* — los pañeros — citado en Córdoba hacia el año 900, bajo el emirato de ʿAbd Allāh, era una calle, un zoco o ambas cosas a la vez [6].

Respecto de los sastres, se conserva aún en la misma ciudad la calle de Alfayates — *al-jayyāṭ* — al este de la mezquita ma-

1 «1 (tienda) pasada la puerta q. se dice el postigo como entran en la especiería q. está en la calle de los gelizes, la cual está en la esquina del postigo y linde de otra calle q. vuelve sobre m. derecha a la duana... alhóndiga de las tiendas de la especiería q. están dentro de el alcaycería y las tiendas en torno... 1 (tienda) de la esquina de la calle q. vuelve a la cadena q. sale a la calle de los especieros q. sale a la igª mayor. — 1 (tienda) en la hacera q. es de la m. derecha como entran por la calle de los especieros por la puerta pral. de la duana» («Bienes de la agüela q. son de su magestad, 1552». Arch. del Ayunt. de Granada). Aunque de época cristiana reflejan estos documentos la organización comercial árabe en Granada, aún subsistente en el siglo XVI.

2 *Málaga musulmana*, por F. Guillén Robles (Málaga 1880), p. 490; Bejarano, *Las calles de Málaga*, pp. 112, 114, 115, 117, 123.

3 *Escrituras árabes de Granada*, por Mariano Gaspar Remiro (Granada 1907), p. 9.

4 Bofarull, *Repartimientos de los reinos de Mallorca, Valencia y Cerdeña*, p. 121.

5 P. Antuña, *Sevilla y sus monumentos árabes*, p. 131 del texto árabe y 124 de la traducción castellana.

6 Julián Ribera, *Historia de los jueces de Córdoba por Aljoxaní* (Madrid 1914), pp. 164 del texto árabe y 204 de la traducción castellana.

yor; ignórase si su nombre procede de la época musulmana o de haber estado ocupada por esos artesanos tras la conquista cristiana, puesto que así se les llamaba en la Edad Media. Ambas hipótesis no son incompatibles. Idéntico nombre tuvo hasta hace poco tiempo otra calle de Sevilla, lindante con el mesón de la mezquita y la alcaicería, cerca del Arquillo de la seda; figura en un documento de 1357 [1].

Mantiene su nombre árabe castellanizado el Zacatin — *saqqāṭīn* — en Granada, estrecha calle que en el siglo XV no estaba dedicada tan sólo al comercio de ropas viejas, pues en ella había, además, tiendas de plateros, calceteros, tintoreros, zapateros, lienceros, merceros, etc. [2]. Una calle de Sevilla, en la colación de Santa María la Mayor, conocíase en 1455 por la de Ropa Vieja, nombre que conservaba en el siglo XVI; probablemente sería el *saqqāṭīn* de la ciudad islámica [3].

No faltaba tampoco en ninguna la zapatería, que en Granada, a fines del siglo XV y en el XVI, se llamaba Caraquin — *qarrāqīn* —, y estaba hacia la mitad del Zacatín [4]. En Córdoba hubo calle de la Zapatería vieja, que, como la así también llamada en Sevilla en 1403, es probable fuera el antiguo *sūq* de los zapateros [5].

Excusado es decir que el comercio de la alimentación ocupaba lugar muy importante de los zocos y agrupaciones de tiendas. En Córdoba había, en el segundo cuarto del siglo IX, una calle de los Carniceros [6], y en la Toledo cristiana un zoco dedicado a los pescaderos, que es verosímil fuese el mismo de la

1 Ballesteros, *Sevilla en el siglo XIII*, p. CCCXXVIII, doc. del Arch. Cat. Sev., leg. 79.

2 Gómez Moreno, *Guía de Granada*, p. 314.

3 Ballesteros, *Sevilla en el siglo XIII*, p. CCCXXIX, Arch. Cat. Sev., leg. 33, Escobas; Montoto, *Sevilla en el Imperio*, p. 133.

4 Gómez Moreno, *Guía de Granada*, p. 314.

5 En 1263, quince años después de la conquista de Sevilla, se alude a una Zapatería nueva en la colación de San Vicente (Ballesteros, *Sevilla en el siglo XIII*, pp. CXXIX, CXXX y CCCV).

6 *Historia de la conquista de España de Abenalcotía «el Cordobés»*, traducción de don Julián Ribera (Madrid 1926), p. 69 del texto árabe y 55 de la traducción castellana.

época islámica [1]. En Granada, en la estrecha faja comprendida entre el Zacatín y el cauce del Darro, existían varias callejas y plazuelas reducidísimas en las que los moros tenían su Gallinería, Pescadería y Carnicería [2] en tiendas permanentes; otros muchos productos alimenticios vendíanse en las alhóndigas y en puestos y tenderetes provisionales. En Mallorca despachábanse también en tiendas el aceite y el carbón [3].

Los cambiadores o cambiantes — *ṣarrāfīn* —, judíos generalmente, tenían asimismo sus oficinas reunidas en sitio céntrico. En Sevilla, en 1255, ocupaban una manzana cerca y a espaldas de la que fué mezquita mayor, iglesia catedral desde siete años antes [4]. Los documentos mozárabes toledanos de los siglos XII y XIII mencionan el zoco de los cambiadores cerca de la mezquita de los musulmanes [5].

En un corral en la colación de Santa María, es decir, en el barrio de la mezquita mayor, vendíase la grana en la Sevilla islámica [6]. En Valencia se repartió, poco después de pasar a manos cristianas, una casa en la que fabricaban la púrpura [7].

Mención especial merece el mercado de esclavos que tenía lugar en un sitio especialmente destinado para él — *maʿriḍ* — y que en la España del siglo XI alcanzó gran importancia, se-

[1] González Palencia, *Los mozárabes de Toledo*, vol. III, doc. nº 1.099, a. 1170, pp. 517-519.

[2] Gómez Moreno, *Guía de Granada*, p. 315.

[3] Bofarull, *Repartimientos de los reinos de Mallorca, Valencia y Cerdeña*, pp. 120-121.

[4] Una tienda «en Seuilla de las que son ante Sancta María, de las que están tras las Espaldas de las Tiendas en que están los Judíos Cauiadores», a. 1255 (Ballesteros, *Sevilla en el siglo XIII*, doc. nº 73, p. LXXVI).

[5] González Palencia, *Los mozárabes de Toledo*, vol. I, doc. nº 317, a. 1202, p. 257; doc. nº 365, a. 1209, pp. 305-306; vol. III, doc. nº 904, a. 1190, páginas 175-176; doc. nº 944, a. 1199, pp. 242-244.

[6] A. 1253. Carta de Alfonso X a don Ramón de Tolosa, por la que le otorga «las casas que son fechas en el Corral do solían uender la grana en tiempo de Moros, de que uos sodes tenedor, que son en Seuilla ala Collation de santa María» (Ballesteros, *Sevilla en el siglo XIII*, doc. nº 73, p. LXXVI).

[7] ... *domos juxta sanctam Mariam ut in eis faciant purpuras* (Bofarull, *Repartimientos de Mallorca, Valencia y Cerdeña*, pp. 285-286).

gún se deduce del tratado de *ḥisba* de al-Saqaṭī, escrito en Málaga [1].

La fabricación de algunos productos exigía lugares determinados de la ciudad. Así, las tenerías y alfarerías necesitaban estar donde hubiese agua abundante.

Fuera de la *Bāb al-fajjārīn* — Puerta de los alfareros — estaban establecidos en Granada los que ejercían esa industria, y en las inmediaciones de la *Bāb al-ṭawwābīn*, es decir, de la Puerta de los ladrilleros, éstos. En la misma ciudad, un puente sobre el Darro, al salir el río del recinto murado, llamábase de los Curtidores. Cerca estaban las tenerías, entre el río y la Alcaicería; y también inmediato, en el Zacatín, el azacaya de los tintoreros, en una estrechísima callejuela que iba al Darro [2]. En Toledo, los curtidores ejercían su industria en las inmediaciones de una puerta que de ellos recibió nombre — *Bāb al-dabbāgīn* — cerca del Tajo [3]. Una puerta de Almería llamábase de los aceiteros — *Bāb al-zayyātīn* — , sin duda por estar éstos instalados en sus cercanías [4].

### Tiendas permanentes.

Repartidas en calles, plazas y zocos, y en la alcaicería las de productos más preciados, estaban las tiendas — *al-jānāt* — , amontonándose, sobre todo en las inmediaciones de la mezquita mayor, en las cercanías de las restantes, junto a los baños públicos y las puertas de la cerca, por ser lugares los más concurridos de la ciudad. Abundantes testimonios lo prueban. En Sevilla, alrededor de las dos mezquitas principales, la de ᶜAdabbas,

1 *Un manuel hispanique de ḥisba*, texto árabe por G. S. Colin y E. Lévi-Provençal, I (París 1931).

2 Archivo del Ayuntamiento de Granada, Libro de censos de propios, leg. 4º.

3 González Palencia, *Los mozárabes de Toledo*, vol. I, doc. nº 89, a. 1168, pp. 63-64. Esta puerta, situada en la parroquia de San Sebastián, no existe, pero el lugar continuó llamándose Puerta de Adabaquín, y más tarde de Hierro.

4 Ibn al-Abbār, *Takmilat al-Ṣila*, edición Codera, p. 214.

que fué mayor hasta la construcción de la almohade, y ésta, había numerosísimos comercios [1].

A otras referencias de estas mismas páginas sobre tiendas situadas en torno a la mezquita mayor de Granada, puede agregarse la de la demolición de diecisiete y un baño, en 1505, a su norte, para formar cementerio al templo cristiano [2].

En Toledo, el núcleo más importante de tiendas estaba en torno a la mezquita aljama, y allí siguió al consagrarse ésta al culto cristiano en 1085. Muchas ocupaban el emplazamiento del actual claustro catedralicio. El nombre genérico de las tiendas — *aljānāt* [3] — castellanizado pasó a designar parte de ellas, y desde el siglo XII el Alcaná de Toledo fué famoso en toda España, hasta merecer que Cervantes dijera haber comprado en él el manuscrito con la continuación del *Don Quijote de la Mancha*, a partir del capítulo IX, obra de Cidi Hamete Benengeli, a un muchacho que fué a vender a aquel lugar unos cartapacios y papeles viejos escritos en arábigo [4].

[1] Además de las tiendas de los zocos sevillanos citadas en la Crónica de Ibn Ṣāḥib al-Ṣalā, hay documentos cristianos, poco posteriores a la conquista de Fernando III en 1248, que reflejan una organización urbana aún no alterada. Se refieren a tiendas próximas a la mezquita convertida en catedral — unas adosadas, ante ella otras, y algunas «que se tienen con la Eglesia» (Ballesteros, *Sevilla en el siglo XIII*, docs. nº 5, a. 1251, p. VI; nº 60, a. 1253, p. LXII; nº 68, a. 1254, página LXXX; nº 73, a. 1255, p. LXXVI; nº 137, a. 1264, p. CXLIV; nº 58, a. 1253, p. LXI). Según un documento del Archivo de la catedral de Sevilla, leg. 29, del año 1312, había en la colación de Santa María, lindando con la que fué mezquita mayor, una tienda, «la que solien desir la tienda del Alcall moro» (*Ibidem*, p. 102).

[2] Gómez Moreno, *Guía de Granada*, pp. 280-281. El dato procede de las escrituras de habices.

[3] Pedro de Alcalá: «Tienda donde venden *hanút, haguĭnit*» (*Petri Hispani, De lingua arabica*, libri duo, Pauli de Lagarde). Amador de los Ríos, y otros escritores antes de él, sostienen que el nombre de las tiendas toledanas procede de una palabra caldeo-hebraica. (*La Alcaná de Toledo*, apud *Rev. de Arch., Bib. y Museos*, año XV, 1911, p. 52.)

[4] *Don Quijote*, primera parte, cap. IX. En el Alcaná, al norte de la catedral, había en 1234 veinticuatro tiendas propiedad de ésta (antes lo serían de la mezquita mayor), arrendadas a cristianos y moros. En el año 1355 don Fadrique y don Enrique, hermanos del rey don Pedro I, queriendo encastillarse en la ciudad de Toledo, entraron en ella a viva fuerza, y sus tropas mataron a 1.200 judíos,

Aún en fecha tan tardía como la segunda mitad del siglo XVI conservaba Toledo su barrio comercial junto a la catedral, con parecida disposición a la que tuvo en la ya remota época de dominio musulmán de la ciudad. Muy valioso es el documento en que se le describe en esa fecha, pues además de informarnos de cómo era el barrio de tiendas del centro de una ciudad de tradición islámica, demuestra que no es equivocada la utilización de noticias posteriores de éstas — de cuando estaban ya en manos cristianas — para el estudio de su estructura antigua. Se llamaban las comerciales de Toledo en el siglo XVI, y conservan aún el nombre, las Cuatro calles, por ser ese su número, «donde los mercaderes se ayuntan a sus medios y tratos, de las quales la vna va a los tundidores, la otra a los calçeteros, y otra al alcana y especería; y la otra que en dos está dividida, va a los confiteros, chapineros y çapateros de obra gruesa y prima, y, como parte más junta a la Sancta yglesia, donde la más gente concurre por la sumptuosidad y magestad de su templo, an procurado todos los oficios y plazas de hazer un mundo abreuiado en esta parrochia (la de San Pedro en la catedral), a causa de ser sus casas la mayor parte tiendas muy pequeñas por comerçio de trato, no se hallaran al tiempo de su computación muchas cabeças en

hombres y mugeres, y robaron las tiendas de mercería que tenían en el Alcaná. En esta ocasión, o algunos años después, ardió, por lo que el arzobispo don Pedro Tenorio hizo cesión del solar para construir el claustro de la catedral. (*Crónica de los Reyes de Castilla*, Crónica de don Pedro I, edición Rivadeneira, cap. VII, página 462. González Palencia, *Los mozárabes de Toledo*, volumen preliminar, pp. 57, n. 12, 60 y 171-172.) En el alboroto y matanza de conversos que tuvo lugar en Toledo en 1467, el «fuego... quemó... todo el alcaná de los especieros hasta Santa Justa» (Amador de los Ríos, *La Alcaná de Toledo*, p. 73). Sin duda se reconstruyó en sitio próximo o conservó ese nombre el resto del barrio comercial conservado, pues sigue figurando hasta el siglo XVII. Sebastián de Covarrubias dice en su *Tesoro de la Lengua Castellana o Española* (primera edición de 1611) que el Alcaná es «una calle en Toledo muy conocida, toda ella de tiendas de mercería». Pisa escribe: «El Alcaná calle de Toledo toda de tiendas de tratantes» (*Descripción de la imperial ciudad de Toledo*, por el doctor Francisco de Pisa [Toledo 1605], f° 12 v°). Su situación era hacia el encuentro de las calles de la Trinidad y del Hombre de Palo, en el ángulo noroeste del claustro. Un documento toledano se refiere a la calle que pasa por Alcaná, cerca de Santa Trinidad (González Palencia, *Los mozárabes de Toledo*, III, doc. n° 960, a. 1269, pp. 276-279).

cada casa, porque también ay más de seyscientas tiendas donde no habita gente, sino sedas y paños y mercaderías, los quales se abren de día y se cierran de noche, porque su gente en otras casas de su biuienda están matriculadas y no es rrazón se numeren por casas, porque se yncluyen los altos de ellas en otras que son matriculadas, y en este número de tiendas entran las demás que en otras parrochias de noche son cerradas, de lo qual será rrecompensa muchos sótanos de gentes habitados» [1].

En las puertas de las ciudades y en sus inmediaciones, como se dijo, solía haber también tiendas [2]. De su existencia junto a los baños públicos sabemos merced a documentos del archivo del Ayuntamiento de Granada. Se inventarían en ellos: «tiendas cerca del baño del albayzy» [3]; varias tiendas junto «al baño de loaysa... que antes se llamaba de tix»; una tienda «linde el baño de hernando de çafra hacia la pta. elvira» [4]; «tintoreros de la seda a par del baño del albayzin» [5]; «calle de los carniceros cerca del barrio Albaezín», y las tiendas voladas sobre el río Da-

[1] *Memorial de algunas cosas notables que tiene la ciudad de Toledo, año de 1576, por Luis Hurtado Mendoza de Toledo (El Arte en España,* VII, Madrid 1868).

[2] En Valencia figuran en el *Repartimiento* «*operatoria*» entre los arcos de algunas puertas y *operatorium contiguum barbachane porte Exeree* (Bofarull, *Repartimientos de Mallorca, Valencia y Cerdeña,* pp. 287-288 y 483). — Los *operatoria* que menciona el *Repartimiento* de Mallorca estaban casi todos cerca de la puerta de la ciudad: *in foro prope portam de Belbelet, in foro de porta de villa, ad portam de Marbeleth, forum portalis Bebalbelet* (Bofarull, *Repertimientos de Mallorca, Valencia y Cerdeña,* pp. 117 y 122-125). Otros obradores se mencionan en la Almudayna de Mallorca, en el mercado de la puerta de la villa que llamaban Atarazana *(Memoria de los pobladores de Mallorca después de la última conquista por don Jaime I de Aragón,* por don Joaquín María Bover [Palma 1838], pp. 25 y 33). — En Málaga había en 1489 extramuros, y cerca de la puerta de la Mar, que era la de entrada del tráfico marítimo, varias tiendas *(Documentos históricos de Málaga,* por Morales y García Goyena, I, p. 9). — En el *Libro de las posesiones desta cibdad, 1537,* leg. 4°, que se conserva en el arch. del Ayunt. de Granada, figuran las siguientes partidas: «tienda entre las dos puertas q. bajan del alacaba»; «tiendas entre la pta. del realejo a la pta. nueva».

[3] *Libro de la renta de los propios de la cibdad de Granada, 1506.*

[4] *Propios,* leg. 4°.

[5] *Libro de censos de propios, 1528,* leg. 1°.

rro citadas más adelante, fronteras al baño de Palacios (el Bañuelo) [1].

Bastantes tiendas de las ciudades hispanomusulmanas servirían al mismo tiempo de talleres, en los que trabajaban los artesanos ayudados por un solo obrero o un aprendiz. La mayoría eran locales bajos, estrechos, poco mayores que nichos o alacenas. El comerciante, sentado, no necesitaba levantarse para coger cualquier objeto y presentarlo al comprador [2]. La puerta de casi todas era única, abría hacia la calle y se cerraba con tableros móviles; la parte superior, girando en torno al dintel y sostenida por unos ligeros tornapuntas, quedaba inclinada hacia abajo al estar la tienda abierta. Formaba, pues, guardapolvo, que protegía del sol y de la lluvia al vendedor y a su mercancía [3], resguardados también a veces con esteras, a modo de persianas, enrolladas en la parte superior del hueco cuando no eran necesarias. La tabla baja, que rebasaba algo del muro de fachada, se utilizaba como mostrador. Ibn ʿAbdun recomendaba en la Sevilla de fines del siglo XI y comienzos del siguiente, que los extremos salientes de esas tablas fueran aserrados, para que no redujesen el ancho de la calle, pues la carne — sin duda alude a las carnicerías y a la expuesta en sus mostradores — es cosa sucia que manchaba los vestidos de los transeuntes [4].

La luz en el interior de estas tiendecitas, situadas casi siempre en calles muy angostas, debía de ser escasa; de ellas se pudo haber dicho lo que de las contemporáneas cristianas escribió Pero López de Ayala (1332-1407) en su *Rimado de Palacio:*

*Fazen escuras sus tiendas e poca lumbre les dan,*
*por Brujas muestran Mellinas e por Mellinas Roan;*

1 *Libro de las posesiones desta cibdad, 1537*, leg. 4º.

2 Así describe las de Tánger Domingo Badía en la primera mitad del siglo XIX (*Viajes de Alí Bey el Abbasí por África y Asia*, I [Valencia 1836], p. 51).

3 Tal disposición tenían los cierres de las tiendas de la Alcaicería de Granada antes del incendio que la destruyó en 1843 (*La Alcaicería*, por Indalecio Ventura Sabatel, apud *Bol. del Centro Artístico de Granada*, V, 1890, pp. 131-132).

4 Gabrieli, *Il trattato censorio di Ibn ʿAbdun*, p. 922.

*los pannos violetes, bermejos parescerán,*
*al contar de los dineros las finiestras abrirán* [1].

Las «Ordenanzas» medievales de Toledo disponen, por tradición musulmana, sin duda, que «non deue fazer ninguno puerta de su casa delante puerta de su vezino... Ni otrosí en las tiendas, ... non se deuen fazer las puertas fronteras, ca es gran descubrición» [2]. En el caso de zocos o calles comerciales, la pequeñez de las tiendas haría imposible el cumplimiento de ese precepto.

Excusado es decir que tiendas y talleres estaban dedicados casi exclusivamente al comercio, al ejercicio de una pequeña industria o a ambas actividades conjuntas, y eran independientes por completo de las viviendas de las que en ellos negociaban o trabajaban, situadas en otros lugares. En esos locales tal vez almorzasen y hasta es posible que durmieran la siesta; pero, a la caída de la tarde o por la noche retirábanse a su casa. El recogimiento de la vida familiar islámica no admitía su mezcla con la de la calle, que supone la instalación de tiendas y talleres en el propio hogar. Así, gran parte de las vías céntricas, dedicadas al comercio, y los zocos permanentes, lo mismo que las alcaicerías, estaban formados exclusivamente por tiendas, vacías por la noche y confiada su guarda a algún vigilante. Ya se dijo cómo en Toledo, ciudad cuya vida social gozó de maravillosa continuidad a través de la accidentada historia medieval de España, después de quinientos años de dominio cristiano, en las tiendas del barrio de comercio en torno de la catedral, no vivía nadie, y sus ocupantes, terminada la faena diaria, las cerraban e iban a dormir a sus viviendas, situadas en otros lugares. La organización arquitectónica tradicional del barrio, sobreviviendo a través de incendios y derribos como los citados, tuvo más fuerza de perduración que el cambio de vida familiar, ya que la castellana permitía a las mujeres la relación con la gente de fuera. Era una de las

[1] Cita de la obra *Vida española en la época gótica*, por J. Rubió y Balaguer (Barcelona 1943), p. 38.

[2] *Ordenanzas para el buen régimen y gobierno de... Toledo*, cap. XXXIV, p. 23.

diferencias fundamentales entre las ciudades orientales y las de Occidente, pues en éstas, los comercios e industrias permanentes solían ocupar la planta baja de las casas; la venta era *ad fenestram*, mientras la alta se destinaba a vivienda familiar.

Revelan claramente la separación entre tiendas y talleres y viviendas en Valencia y Mallorca musulmanas, los *Repartimientos* de estas dos ciudades, redactados en un latín muy corrompido. Las viviendas se llaman *domus* o *domos* en el de la primera, y *hospitia*, *domus* y *albergs* — esto último es lo más general —, en el de la isleña. Tiendas, talleres y obradores reciben en ambos los nombres de *operatoria* y *operatorium*.

Las tiendas solían pertenecer a los bienes de habices o de la hagüela, es decir, a mezquitas y fundaciones piadosas o al patrimonio real [1].

Un documento de 1537 da noticia de la existencia en la hoy llamada Carrera del Darro en Granada, frente al Bañuelo, de tiendas voladas sobre el río por medio de jabalcones o puntales de madera [2]. Tal disposición era obligada por la angostura de los solares en el centro de la ciudad.

En Valencia y Sevilla y, sobre todo, en esta última ciudad, en las inmediaciones de la mezquita mayor, documentos poco posteriores a la conquista cristiana que reflejan disposiciones urbanas aún no alteradas, describen tiendas con sobrados o algorfas [3]. Eran estas estancias altas. El significado de la palabra coin-

[1] Las tiendas situadas en torno de la mezquita y las adosadas a sus muros solían ser propiedad de ella. De la renta de la hagüela, es decir, de propiedad real, eran ocho tiendas que había en Granada en la plaza de Jatabín o Hatabín. Felipe I concedió licencia para derribarlas en 1506 con objeto de ensancharla (Espejo, *Documentos para la Historia del Reino granadino*, apud *Rev. del Centro de Est. Hist. de Granada y su Reino*, II, 1912, pp. 38-39). En Granada eran también del rey la mayor parte de las tiendas de la Alcaicería («Bienes de la agüela q. son de su magestad, 1552», manuscrito en el archivo del Ayuntamiento de Granada).

[2] «... tiendas cerca de la casa de la moneda incorporadas en el muro que está entre el río d. darro e la calle q. va a la pta. de guadix, alindan con la torre frontera al baño de palacios (el Bañuelo) y vuelan sobre el río sobre maderos» (*Libro de las posesiones desta cibdad, 1537*, leg. 4°, manuscrito del Archivo del Ayuntamiento de Granada).

[3] Valencia: Bofarull, *Repartimientos de los reinos de Mallorca, Valencia y*

cide, pues, con el que le asigna el *Diccionario* oficial. En una casa de la colación de San Román de Toledo, que daba a un callejón sin salida, había en 1165 una algorfa encima del zaguán. En otra de la misma ciudad trabajaba un vidriero al finalizar el primer tercio del siglo XIII, y dos tiendas tenían sótanos, a más de sus algorfas. «Las tiendas con los sobrados, que fueron del obispo don García», se citan en 1234 entre las fincas cuyas rentas percibía la catedral toledana [1]. En Sevilla, en 1255, había también tiendas con algorfa encima. Una servía en 1347 para guardar cebada [2].

Anteriormente, el *Repartimiento* de Valencia inventaría algún *operatorium cum stabulo*, es decir, talleres con cuadra, y *operatoria con camera*, probablemente con algorfa [3]. Era, pues, frecuente el que tiendas y talleres tuvieran planta alta, que se utilizaría para el ejercicio de la industria — antes se citó un ejemplo en Toledo —, como almacén o depósito de mercancías, y aun, en ocasiones, para dormitorio del industrial o comerciante, si era soltero — uno de los significados de la palabra árabe *gurfa* era el de cámara donde se duerme [4] —, o de su aprendiz, dependiente libre o esclavo.

*Cerdeña*, pp. 310 y 316; Sevilla: Ballesteros, *Sevilla en el siglo XIII*, p. VI, doc. nº 5, a. 1251; p. LX, doc. nº 57, a. 1253; p. LXXVI, doc. nº 73, a. 1255 (carta de Alfonso X a Rabi Yuzaf Çabazaz, su judío: «... una tienda en Seuilla, delas que son ante Sancta María de las que están tras las Espaldas de las Tiendas en que están los Judíos Cauiadores. Et esta tienda quel yo do, es la tercera Tienda de las que están cabo de la puerta del Arco gran o uenden la fruta, que ua contra las casas de don Remont Bonifaz Ç a cal de ffrancos. Et esta Tienda le do con su algorfa assí como la ouo en tiempo de Moros»); p. LXI, doc. nº 58, a. 1253; p. CCCXXI, apénd. L, doc. de 1357, que se refiere a siete tiendas con sus sobrados, que estaban en Gradas, junto al arco de cal de Bayona (Arch. Cat. Sevilla, leg. 80, nº 2).

[1] González Palencia, *Los mozárabes de Toledo*, vol. I, doc. nº 29, a. 1141, pp. 20-21; doc. nº 74, a. 1165, p. 52; II, doc. nº 461, a. 1221, pp. 63-64. Volumen preliminar, p. 170.

[2] Ballesteros, *Sevilla en el siglo XIII*, doc. nº 73, a. 1255, p. LXXVI; p. CCCXX.

[3] Bofarull, *Repartimientos de los reinos de Mallorca, Valencia y Cerdeña*, pp. 560 y 647.

[4] Pedro de Alcalá: «cámara donde dormimos, *górfa, goráf;* cámara como quiera, *górfa, goráf;* cámara pequeña assí, *gorayfa, gorayfit;* celda, cámara, *górfa, goráf*» (*Petri Hispani, De lingua arabica*, Pauli de Lagarde).

De las reducidas dimensiones de tiendas y talleres habla con suficiente elocuencia el número de las inventariadas en algunas calles y plazas, a más del testimonio, antes recogido, de ser muy pequeñas las de Toledo en el siglo XVI. En el tantas veces citado *Repartimiento* de Mallorca se enumeran los *operatorium* asignados al rey en la mitad de la ciudad que le correspondió: suman 320 [1]. En Valencia repartíanse, después de la conquista, crecido número en zonas urbanas de área reducida, pero no puede calcularse ni aun aproximadamente su número, pues en los manuscritos que se conservan, coetáneos, y al parecer formados con los cuadernos de apuntamientos en que llevaron la cuenta y razón los repartidores nombrados por el Conquistador, faltan hojas; las que se conservan están muy desordenadas y hay repeticiones, por lo que es necesario un estudio previo del documento y una nueva edición para su utilización exhaustiva [2].

En el *Repartimiento* de una ciudad no muy grande como Vélez-Málaga figuran 64 tiendas en una calle que iba a dar a la alcantarilla, 25 de herreros en otra y 20 en una tercera [3].

Esas cifras nos dicen el extraordinario desarrollo comercial e industrial, a base de pequeñísimos talleres familiares y minúsculos comercios, de las ciudades hispanomusulmanas. En unión de una agricultura que aprovechaba hasta el último rincón del suelo laborable, ejercida por labradores sobrios, trabajadores y fecundos, constituían lo más sólido de su economía.

### Tiendas provisionales. Ambiente y movimiento callejeros.

Los dos tratados españoles de *ḥisba* conocidos permiten formarse una idea parcial e incompleta del comercio ejercido en tenderetes y puestos provisionales y del ambulante, al mismo tiempo que del movimiento y animación de zocos, plazas y lugares céntricos. Del de Ibn ʿAbdūn ha dicho García Gómez que

1 Bofarull, *Repartimientos*, p. 120.
2 Ribera, *Disertaciones y opúsculos*, II, pp. 300-301, 319-322 y 347-348.
3 *Estudios malagueños*, pp. 388, 390 y 391.

es una ventana abierta sobre los mismos zocos pululantes, sobre la aljama silenciosa, sobre el río magnífico de Sevilla.

Los dueños de tenderetes y puestos provisionales buscaban, lo mismo que los de los comercios permanentes, la proximidad de la mezquita mayor, como lugar más concurrido. Los poyos que había en los muros exteriores de la sevillana eran muy solicitados para ese fin. No pocos vendedores querían reservarse en ellos lugares determinados; pero el *muḥtasib* — almotacén —, suprema autoridad como delegado del *qāḍī* en el mercado, cuidaba de que los ocupasen a medida de su llegada: el más madrugador se instalaba en el más favorable para la venta. El citado funcionario, encargado de velar por el cumplimiento de una reglamentación muy detallada que regía toda la actividad comercial de la ciudad, tenía que intervenir con frecuencia en riñas y litigios a los que la colocación daba lugar.

Las puertas del oratorio eran también puestos preferentes, Las mañanas de los viernes, de obligada asistencia a la oración en la mezquita mayor, los vendedores ambulantes debían dejar limpias sus entradas, no volviendo a ocuparlas con mercancías hasta el término de la ceremonia religiosa. Prohibíase también el estacionamiento de bestias en dichas puertas, sobre todo poco después del mediodía del viernes, cuando tenía lugar la oración colectiva. Después del *nidā'*, o sea de su convocatoria, toda actividad cesaba en los zocos. Junto al lugar de la mezquita destinado a las ceremonias fúnebres no se permitía estacionarse a los vendedores hasta el término de la oración de la tarde. En torno del mismo edificio tampoco era tolerada la instalación de los vendedores de aceite, pues manchaban de manera permanente el lugar que ocupaban; ni los de otros géneros poco limpios, como conejos y pájaros. La misma prohibición se extendía a la venta de criadillas de tierra, por juzgar su consumo glotonería propia de gentes excesivamente libres. Como la mezquita mayor era pequeña para la población de Sevilla en el tránsito del siglo XI al XII, los viernes los fieles, después de llenar la sala de oración y el patio, desbordábanse por el exterior, fuera de las puertas y hasta en las tiendas, que se consideraban entonces como formando parte del edificio religioso. El almotacén tenía que cuidar

constantemente de que vendedores y compradores no dificultasen su acceso a los devotos.

En las plazas y calles céntricas algo anchas — holgura muy relativa — había hileras de mesas y tablas de tiendas portátiles protegidas del sol por toldos [1]. El almotacén velaba por que se colocasen a bastante altura para que los jinetes no pudieran tropezar en ellos y herirse en los ojos [2]. En las calles muy angostas estaba prohibido a los vendedores y verduleros sentarse con su mercancía [3].

Los boticarios o drogueros en Málaga — y es de suponer que en las restantes ciudades — extendían un tapiz en el suelo, sobre el que presentaban sus productos. Lo mismo ellos que los perfumistas preparábanlos a la vista del público, y era frecuente que, distrayendo la atención de éste con su arte de charlatanes, mediante el relato de entretenidas anécdotas, falsificasen las drogas, sustituídas por productos semejantes, procedentes de plantas silvestres de los montes andaluces [4]. No siempre lograba impedir estos y otros fraudes el almotacén, perseguidor de todo latrocinio comercial, desde el primario de menguar el peso de la mercancía vendida, hasta los más complicados e ingeniosos de los perfumistas. Entonces, como hoy y como siempre, el comerciante, de insaciable codicia, juzgaba escasa toda ganancia.

Abundaban en calles y plazas los figoneros *(ṭabbāj);* los

1 En 1481 se autorizó a los judíos y judías de la ciudad de Segovia a que saliesen «con sus tiendas portátiles a las plazas e mercados de la dicha çibdad e sus arravales» (Fidel Fita, *La judería de Segovia,* apud *Bol. de la Real Acad. de la Hist.,* IX, 1886, p. 282). El gremio de cambiadores de Sevilla, en la segunda mitad del siglo XIII, establecía sus tiendas al aire libre en la plaza de Santa María, frente a la catedral (Cód. nº 175, cart. XLI, fº 59 *v.* Bib. Escurialense, según cita de Ballesteros, *Sevilla en el siglo XIII,* p. 203).

2 En las *Ordenanzas* de Huesca, de 1349, figura una disposición mandando que no se cuelguen muestras en las tiendas que puedan dar en la cabeza a los jinetes: «ningún veçino de la ciudat non tienga taula ni alffacera delant so puerta a tan baxo que dé en la cabeça, nin faga enbargo a nuyl homme cavalgant» (Ricardo del Arco, *Ordenanzas inéditas dictadas por el concejo de Huesca* [1284 a 1456], apud *Rev. de Arch. Bib. y Mus.,* t. XXIX, Madrid 1913, p. 432).

3 Gabrieli, *Il trattato censorio di Ibn ʿAbdūn,* pp. 899-900 y 917-918.

4 Colin y Lévi-Provençal, *Un manuel hispanique de ḥisba,* p. 40.

vendedores de carne asada *(sawwā')*, que guisaban delante de su clientela; los de pescado frito *(qallā')*; de buñuelos *(saffāŷ)*; de salchichas *(mirqās)*; de pasteles de queso *(muŷabbanāt*, almojábana en castellano), y de una especie de picadillo *(harīsa)* [1].

A pesar de lo extendido que estaba el uso de los baños, el olor de la muchedumbre, mezclado al de los guisos, debía de ser bastante desagradable, por lo que se recurría al procedimiento corriente en la Edad Media para paliarle, es decir, al uso de fuertes perfumes. Había individuos que tenían por profesión perfumar a las gentes en los lugares públicos por medio de aspersiones de agua olorosa y de fumigaciones de incienso o de maderas odoríferas [2].

Desde hora temprana circulaba por los zocos el almotacén, hombre algunas veces — no siempre — inteligente e instruído, con sus ayudantes, provisto de una balanza, en la que, auxiliado por uno de ellos, pesaba el pan, cuyo precio, teóricamente, fijaba en relación con su peso, lo mismo que la carne, sobre la que estaba dispuesto hubiese un cartel con su importe. Así, el niño o la joven esclava podían ir al zoco a hacer la compra sin temor de ser engañados. El almotacén solía enviar secretamente a una persona de poca edad y sin experiencia, como las citadas, a adquirir alguna mercancía. El castigo, en caso de fraude, estaba en relación con la magnitud de éste y podía llegar hasta la afrenta y la flagelación pública y, si reincidía, a la expulsión del comerciante de la ciudad. Si era uno de los ayudantes del almotacén el descubridor del fraude, percibía parte de la multa [3].

Una muchedumbre abigárrada y pintoresca, mezcla de elementos discordes de raza, religión y cultura, que daba un tono especial a la vida española, circulaba por el centro de la ciudad:

1 Lévi-Provençal, *L'Espagne musulmane*, pp. 188-189.

2 Lévi-Provençal, *Le Traité d'Ibn ᶜAbdūn*, pp. 256 y 262.

3 Al-Maqqarī, *Analectes*, edición Dozy, I, pp. 134-135. El párrafo describiendo al almotacén en el mercado ha sido incluído por don Miguel Asín Palacios en su *Crestomatía de árabe literal*, tercera edición (Madrid 1945), fragmento 33, y traducido al castellano por O. Machado en *La España musulmana*, por Claudio Sánchez Albornoz, II (Buenos Aires, s. a.), pp. 131-132; Lévi-Provençal, *Un manuel hispanique de Ḥisba*, p. 19.

hispanomusulmanes, mozárabes, judíos, árabes de Oriente, beréberes, cristianos de los reinos del norte de la Península, francos, genoveses, eslavos, cada cual con su indumento diferente y expresándose en distinta lengua [1].

Vendedores ambulantes, compradores, paseantes ociosos, mendigos importunos estacionados sobre todo a las puertas de baños y mezquitas, llenaban las calles próximas al oratorio mayor, en unión de un crecido número de campesinos que acudían de alquerías, almunias y pueblos cercanos a vender sus productos y a adquirir los de los artesanos de la ciudad. El peatón circulaba apretujado entre la muchedumbre, hostigado por los mendigos, tropezando con el saliente de los mostradores, teniendo que apartarse a cada momento para dejar paso libre a jinetes, caballerías de carga, matarifes que llevaban a la carnicería las reses muertas sobre los hombros, y a los que porteaban en angarillas los materiales de construcción.

El incesante fluir de la muchedumbre producía fuerte bullicio, mezcla de voces y conversaciones, de gritos de los pregoneros públicos — *dallāl* — que anunciaban la venta en subasta de esclavos, caballos, verduras o carbón, entre otros géneros [2], y de los pregones de los comerciantes ambulantes ofreciendo a gritos su mercancía [3]. A estos ruidos uníanse las voces de los

[1] Mozárabes y judíos en el concepto religioso desaparecieron de la España musulmana durante la dominación almohade; los eslavos ya no figuran a partir de la invasión almorávide.

[2] En la Granada nazarí solían ser subastadoras (José López Ortiz, *Fatwas granadinas de los siglos XIV y XV*, apud Al-Andalus, VI, 1941, pp. 98-99).

[3] Hacia 1100 vendíase al pregón el carbón en Sevilla (Lévi-Provençal, *Le Traité d'Ibn ʿAbdūn*). En la Toledo cristiana de los siglos XII y XIII citan los documentos mozárabes un pregonero, don Cebrián el Bacal, de un zoco de la ¿carne?; otro había del zoco del Alcaná; el judío Abuomar ben Israel era *dallāl* de los esclavos; figuran pregoneros de los verduleros, de las bestias, de los caballos; mesones y fincas vendíanse también mediante pregoneros (González Palencia, *Los mozárabes de Toledo*, II, doc. nº 476, a. 1224, pp. 77-78; doc. nº 608, año 1259, pp. 207-209; doc. nº 653, a. 1277, pp. 253-254; doc. nº 659, a. 1278, páginas 260-261; doc. nº 690, a. 1286, p. 298; III, doc. nº 944, a. 1199, páginas 242-244; doc. nº 955, a. 1218, pp. 261-263; doc. nº 960, a. 1269, pp. 276-279; doc. nº 964, a. 1289, pp. 289-292).

que vivían del relato de historias — remotos antecesores de los que hasta hace pocos años mostraban con un puntero en ferias y mercados las escenas del último y famoso crimen, bárbaramente pintadas en un lienzo mantenido en lo alto de un palo, mientras canturreaban los versos del relato, cuya edición, casi siempre impresa en papel de color, vendían — y de los adivinos, decidores de la buena ventura. De tiempo en tiempo — cinco veces al día — los almuédanos dejaban caer sobre la ciudad, desde la alta terraza de los alminares, sus llamadas melancólicas, convocando a los fieles a la oración y recordándoles, en medio de sus afanes cotidianos y vulgares, la infinita grandeza de Allāh y la existencia de un mundo más allá de las fronteras de la muerte.

Zocos de las ciudades cristianas de la Península.

En páginas anteriores se dijo cómo el *sūq* de las ciudades hispanomusulmanas siguió sirviendo de mercado en algunas de las reconquistadas por los cristianos, designado con diferentes nombres derivados del islámico. También se vió la permanencia en varias de esas poblaciones de la agrupación tradicional de comercios y talleres. Don Julián Ribera dijo el paralelismo entre las funciones del *muḥtasib* y las del almotacén de las villas cristianas [1], oficio municipal que se conservó en algunas hasta el siglo XVIII [2].

El nombre de zoco para designar al mercado no se limitó a

[1] Julián Ribera Tarragó, *Orígenes del Justicia de Aragón* (Zaragoza 1897) pp. 71-76. Véase también sobre el almotacén: *El mercado*, por Luis G. de Valdeavellano *(Anuario de Historia del Derecho Español*, VIII, Madrid 1931, páginas 321 y 324-326). La función del almotacén está, perfectamente definida, en los fueros latinos de Cuenca, Teruel, Albarracín y otros.

[2] No se ha estudiado, que yo sepa, las diferencias entre los mercados de las ciudades hispanomusulmanas de la Península y los de las cristianas, y la evolución de los de las primeras tras su conquista. Respecto a otros países, afirma Plessner la uniformidad de los zocos en todo el mundo islámico, puesto que las disposiciones que regían su funcionamiento derivaban de un derecho único de raíz canónica, frente a la variedad de los mercados cristianos, dependientes de autoridades locales que podían dictar disposiciones diversas respecto de su organización *(Encyclopédie de l'Islam*, IV [Leiden, París 1934], p. 531).

las ciudades de pasado islámico; trascendió a las de formación puramente occidental, en las que se mantuvo con mucha mayor persistencia que en aquéllas.

Pero, así como la palabra *sūq* se ha visto que en la España islámica designaba toda clase de agrupaciones comerciales, en la cristiana — tal vez más propiamente debería decirse en la mudéjar — llamábase *azogue* al mercado permanente, calle, calles, barrio o plaza comercial, de tiendas y puestos para la venta, mientras se decía *mercado* a la agrupación comercial periódica en puestos provisionales [1].

«Açoge vieio», «zoc vieio», «azoc veio», llamábanse un barrio y un lugar en Salamanca en 1180 y en los años siguientes; una puerta de la Catedral que le limitaba recibió nombre de *portam del Azogue* [2]. En Benavente (Zamora), ciudad repoblada por Fernando II en 1167, una iglesia comenzada a construir algunos años después, se llama Santa María del Azogue. Igual nombre lleva otra de la villa gallega de Betanzos (La Coruña), en una región apartada de la influencia mudéjar; adosadas a sus muros hubo pequeñas tiendas en algunas épocas. Se llamaba azonque al campo inmediato, utilizado para mercado de trigo [3].

En Segovia y en Valladolid hubo plazoletas del Azoguejo — Açogueio —, al pie del acueducto y fuera de muros en la primera, nombre que todavía conserva.

Zoco existió en Madrid en el siglo XIII [4]. Calle del Azoque en la Morería, fuera del recinto de la población, a la extremidad meridional de la parroquia de San Pablo, en Zaragoza [5].

1 Valdeavellano, *El mercado (Anuario de Historia del Derecho Español*, VIII, pp. 254-260). La cita más antigua de *azoch* en un documento cristiano dícese ser en 1117, en el Fuero de Uclés *(Ibidem*, p. 256).

2 Julio González, *La Catedral de Salamanca y el probable autor de la torre del Gallo (Arch. Esp. de Arte*, 1943, p. 39), y *Repoblación de la «Extremadura» leonesa (Hispania*, nº XI, 1943, pp. 270-271).

3 P. y A. H. Sampelayo, *Datos geológico-mineros de la zona de Betanzos (Estudios geográficos*, V, Madrid 1944, p. 419).

4 «Azoche», El Fuero de Madrid de 1202; doc. de 1203 en el que se citan «unas casas in la Zoch» (F. Fita, *Madrid desde el año 1202 hasta el de 1227*, apud *Bol. de la Real Acad. de la Hist.*, VIII, 1888, pp. 316-317).

5 T. Ximénez de Embún, *Descripción de la antigua Zaragoza* (Zaragoza

En Murcia conservó el nombre de zoco un descampado en la rambla del Cuerno, al que daban las casas del granero y almazara del Cabildo. También hubo en la ciudad levantina una calle igualmente llamada y una puerta que luego se nombró de Santa Florentina [1]. Numerosos *obradors* formaban el *Açoch* de la Judería valenciana en el siglo XIV [2].

Las plazas mayores castellanas y las ciudades hispanomusulmanas.

Robert Ricard ha observado certeramente que la «Plaza mayor» castellana, más o menos monumental, situada en el centro de la aglomeración urbana, casi siempre con soportales en planta baja y balcones o galerías en las altas de las edificaciones que la rodean, no se encuentra en todas las ciudades peninsulares. Aparece raramente en las de Andalucía y Levante influídas por la dominación musulmana, en las que si alguna vez se construyeron fué en fecha avanzada del siglo XVI o en el XVII [3].

La «Plaza mayor» era casi siempre plaza de mercado, pero, al mismo tiempo, y fundamentalmente, escenario de espectáculos: juegos de cañas, correr de toros, justas, torneos, cabalgatas, procesiones, danzas, certámenes poéticos y literarios, autos de fe y sacramentales, ahorcamientos. Para cumplir ese destino dispusiéronse en las edificaciones que las rodeaban múltiples balcones y galerías, propiedad unos de corporaciones y gentes de elevada categoría, alquilados otros por sus dueños en ocasión de espectáculos públicos.

1901), p. 203; *Zaragoza histórica*, por Ricardo del Arco (Madrid 1928), pp. 23, 91, 96, 142.

[1] Javier Fuentes y Ponte, *Murcia que se fué* (Madrid 1872), pp. 334, 206-207.

[2] José Rodrigo Pertegás, *La urbe valenciana en el siglo XIV*, apud *III Congreso de Hist. de la Corona de Aragón* [Valencia 1923], p. 289.

[3] Conferencia pronunciada en el Instituto Francés de Madrid el 24 de abril de 1947, sobre *La «Plaza mayor» en Espagne et en Amérique, son rôle historique et social*. Resumen en *Bulletin des Bibliothèques de l'Institut Français en Espagne*, nº 18, mayo 1947, pp. 15-17.

Nada más extraño a la vida social musulmana que la función de estas plazas y su dispositivo arquitectónico, cuyos orígenes habría tal vez que buscar en Italia. A Castilla llegarían en el siglo XV, probablemente a través de Valencia y Cataluña.

En el siglo XIV, el franciscano Eiximenis, en su *Crestiá,* propugna una ciudad *bella e be edificada*, con una gran plaza central, en la que estará prohibido vender y castigar y sentenciar a los reos y entregarse a solaces deshonestos. El rey Martín el Humano se proponía construir, en 1403, una espaciosa plaza ante su palacio mayor de Barcelona, que, escribe a los Concelleres, reportará a la ciudad belleza grande e infinito provecho [1]. Sobre elementos importados, se creó, pues, la «Plaza mayor» castellana, original y privativa de España. En el siglo XVI, en las ciudades andaluzas, que conservaban aún casi íntegra su estructura musulmana, sintióse la necesidad de poseer una de esas grandes plazas, cuadro adecuado para fiestas suntuosas. Fué, pues, en ellas, como ha dicho Ricard, una importación castellana. No siempre en poblaciones de casas muy apretadas era fácil demoler el gran número necesario a su solar. Apenas si se había modificado la pequeña plaza de las Cuatro Calles de la Málaga musulmana cuando el día de Reyes de 1492 se lidiaron toros en celebración de la conquista de Granada por los Reyes Católicos. En cabildo de 30 de julio del mismo año se trató de ensancharla, por resultar pequeña para una población que crecía rápidamente [2].

El ayuntamiento de Granada acordó, en 1513, poblar el campo del Príncipe, en un extremo de la ciudad, llamado por los moros, según Mármol, campo de Abulnest, haciendo «una plaza muy honrada para fiestas de justas y toros» [3]. Hasta 1683 no se construyó la gran plaza de Córdoba — la de la Corredera —, con triple fila de balconajes y anchurosos soportales, cuya grandeza oculta y profana hoy un mercado de hierro. La Tole-

1 *Vida española en la época gótica*, por J. Rubió y Balaguer (Barcelona 1943), pp. 25-26 y 30.

2 Bejarano, *Las calles de Málaga*, pp. 99 y 110-111.

3 Gómez Moreno, *Guía de Granada*, p. 266. Más tarde, ampliada notablemente y reformada la de Bibarrambla, sirvió para este destino.

do del siglo XVI, corte imperial, aún no había logrado a través de múltiples reformas y ensanches de sus dos plazas de origen musulmán, la inmediata a la Catedral y el Zocodover, tener una monumental para los continuos y ostentosos espectáculos urbanos que en esa ciudad se celebraban. Un incendio del Zocodover permitió en 1592 renovar las casas en torno, mejorándolas «de nueua y más curiosa lauor, con sus balcones de hierro, para ver los juegos o espectáculos» [1]. Pero ya entonces las grandes y ampulosas fiestas y los desfiles callejeros parecían, más que las manifestaciones de contento de un pueblo feliz, bullicioso tumulto con el que se pretendía olvidar la profunda decadencia: funerales por una España en ruinas. La pompa desmesurada de las fiestas públicas iba unida a la miseria popular, decaídos los antiguos oficios y artes, cerrados no pocos talleres, arruinado el comercio, despoblados los campos. — LEOPOLDO TORRES BALBÁS.

[1] *Descripción de la imperial ciudad de Toledo*, por el doctor Francisco de Pisa (Toledo 1605), fº 30 v.

# ÍNDICE DE LUGARES[1]


África, 15, 35.
Al-Andalus, 32, 33, 38.
Albarracín, 1, 10, 12, 18, 19.
Alcaudete, 33.
Alhama de Granada, 9, 11, 31; plaza, 31.
Almería, 45; arrabal del Aljibe, 33; *Bāb al-zayyātīn*, 45.
Alpuente, 33.
Andalucía, 3, 10, 11, 15, 23, 60.
Aragón, 10, 14, 15.

Barcelona, 61; palacio mayor, 61.
Benavente, 59; Santa María del Azogue, 59.
Betanzos, 59; Santa María del Azogue, 59.
Bocairente, 33.
Brujas, 49.
Burgos, 27.

Cádiz, 6.
Castilla, 16, 61.
Cataluña, 61.
Chella, 16.
Córdoba, 3, 6, 27, 29, 32, 33, 36, 42, 43, 61; *al-Bazzazīn*, 42; alcázar, 27; *Bab al-attarīn* o puerta de Sevilla, 39; baño de Zarieb, 29; barrio de Balat Mugit, 33; calle de Alfayates, 42; calle de la Zapatería vieja, 43; calle de los Carniceros, 43; mezquita de Yusuf b. Basil, 29; mezquita mayor, 27, 42, 43; plaza de la Corredera, 61; plaza de Qurayš, 29; *rabba* ʿAziza, 29; *rabbat* Ibn Dirhamayn, 29; *suq al-sarrāyīn*, 33; *suwayqat al-qumis* (mercadillo del Conde), 36.
Culera, 37.

Écija, 33; *Bab al-suwayqa*, 36.
El Cairo, 8.
Elche, 33.
Elvás, 33.
España, 2, 12, 14, 17, 44, 50, 59, 61, 62.
Extremadura, 14.

Granada, 4-7, 11, 17, 25, 28, 44, 46, 47, 61; Albaicín, 9, 31, 48; alcaicería, 41, 45; Alhambra, 4, 10, 11, 15, 16; almadraza o Ayuntamiento viejo, 28, 41; arrecife de los Barberos, 42; Ayuntamiento, 48; azacaya de los Tintoreros, 45; *Bab al fajjarīn*, 45; *Bāb al-ṭawwābīn*, 45; baño del albayzyn, 48; baño de Hernando de Zafra, 48; baño de Loayza, antes de Tix, 48; baño de Palacios (Bañuelo), 49, 51; calle de Elvira, 6; calle de los Carniceros, 43, 48; calle de los Especieros, 41; calle de los Gelices, 42; campo del Príncipe o de Abulnest, 61; capilla Real, 28, 41; Caraquín, 43; carnicería, 44; carrera del Darro, 51; casa de Castril, 11; casa del moro rico o carmen del Gran Capitán, 9; cuarto de Comares, 15; *dar al-wadu'*, 28; Darro, 29, 42, 44, 45, 48, 49; gallinería, 44; macería,


[1] En este índice y en el siguiente las referencias remiten a la paginación especial del artículo y no a la de la REVISTA. Para la confección de ambos se ha prescindido de los nombres citados en las notas.

28; mezquita Mayor, 28, 29, 31, 41, 46; pescadería, 44; plaza de *al-Ḥaṭṭābīn* o Nueva, 31; plaza de *Bāb al-Bunūd*, 31; plaza de Bibarrambla, 6, 31; plaza Larga o Almajura, 31; puente de los Curtidores, 45; puerta de Elvira, 48; *raḥbat* Abū-l-Aāssi, 31; *raḥbat al-Masŷid al-Aᶜẓam*, 28; salón de Comares, 4; San Pedro, 11; torre de Comares, 11; torre de las Damas, 2; torre de Machuca, 11; Zacatín, 43-45.
Guadix, 2, 33.
Guadalupe, 14.

Huelva, 25, 33.

Italia, 61.
Iznájar, 33.

Jaén, 27.
Játiva, 31.

Levante (de España), 15, 60.
Lorca, 39; arrabal, 39; *sūq al-ᶜiṭr*, 39.

Madrid, 12; zoco, 59.
Magrib, 7, 21, 38.
Málaga, 11, 25, 33, 35, 38, 45, 55; plaza de las Cuatro Calles, 42, 61; puerta de Granada, 35.
Malinas (Mellinas), 49.
Mallorca, 30, 37, 42, 44, 51, 53; alcaicería, 41; *azuequa prope cequiam*, 37; *platea assignate de fossarius*, 30; *platea de furno Dabnifiel*, 30; *platea de mesquita de Zeqri*, 30; *zueyca Bebalbetet* o *azzueyca Bibet Albelet*, 37.
Marruecos, 16.
Morata de Jiloca, 17.
Murcia, 6, 60; Almazara del Cabildo, 60; puerta del Zoco o de Santa Florentina, 60; rambla del Cuerno, 60.

Oriente, 35, 57.

Península (ibérica), 15, 57.

Rayosa, 31.
Ronda, 19, 20.
Rouen (Roan), 49.

Salado, 17.
Salamanca, 59; açoge vieio, zoc vieio, azoc veio, 59; *portam del Azogue* en la catedral, 59.
Saltés o Salṭiš, 25.
Santa María (Albarracín), 33.
Segovia, 59; plaza del Azoguejo, 59.
Sevilla, 6, 17, 24, 32, 33, 37, 38, 40, 42-45, 49, 51, 52, 54; *açueyca*, 37; alcaicería, 43; alcázar, 16; aljama o mezquita mayor, 36, 42, 44-46, 51, 54; arquillo de la Seda, 43; barrio de Francos, 28; calle de Alfayates, 43; calle de Ropa Vieja, 43; calle de la Zapatería Vieja, 43; carnicería mayor, 40; mezquita mayor de ᶜAdabbas o San Salvador, 33, 40, 45; patio del León, 16; plaza de Santa María, 27, 28, 40; Santa María la Mayor, 43, 44; *sūq al-ᶜaṭṭārīn* o calle de Alatares o de Arbolarios, 39, 40; *suwayqat al-mismār* (mercadillo del Clavo), 36.
Silves, 33.
Sonseca, 7.
Sueca, 36, 37; *alcheria de Zuecha*, 37.

Tajo, 45.
Teruel: catedral, 10.
Toledo, 7, 12, 17, 34-36, 41, 45-47, 50, 52, 53, 61, 62; adarve de la Sueca o Assuica, 36; alcaná, 46, 47; arrabal de Francos, 41; *Bāb al-dabbāgīn*, 45; barrio de San Ginés, 35; barrio de San Nicolás, 35; catedral, 47, 50,

62; convento de Agustinas calzadas, 12; convento de la Madre de Dios, 12; convento de San Antonio, 12; convento de San Pedro Mártir, 12; Cuatro calles, 47; iglesia de la Magdalena, 12; mezquita Mayor, 46; parroquia de San Pedro, 47; San Román, 52; Santa Isabel la Real, 12; *sūq al-ʿaṭṭārīn*, 41; zoco de los Cambiadores, 44; zoco de los Pescaderos, 43; Zocodover o *sūq al-dawābb*, 34, 62.
Tordesillas: palacio: 17.
Tremecén, 16; madraza de Sidī-Abū-Madyan, 16; mezquita de Sidī-Abū-Madyan, 16; mezquita de Sidī Lhalwi, 16.
Trujillo, 33.

Valencia, 28, 30, 31, 35, 37, 40, 44, 51-53, 61; alcazaba, 28; calle de los Alatares o Especieros, 40, 41; calle de Cabilleros, 35; iglesia de Santa Catalina, 30; judería, 60; mezquita Mayor, 28; parroquia de San Lorenzo, 35; plaza *anteportam Axarea*, 30; plaza *Ficulnee*, 30; plaza *Vallis de Paradiso*, 30; *raḥbat al-Qāḍī* o plaza del Alcalde, 30; *voltes de Santa Ana*, 35.
Valladolid, 16; palacio de doña María de Molina (monasterio de las Huelgas), 16, 17; plaza del Azoguejo, 59.
Vélez-Málaga, 5, 32, 53.

Zaragoza, 59; calle del Azoque, 59; Morería, 59; San Pablo, 59.

## ÍNDICE DE NOMBRES DE PERSONAS

ʿAbd Allāh, 42.
Abencerraje, 2.
Abū-l-Āssi, 31.
Abū-l-Walīd Mālik b. ʿAbd Allāh al-Sahlā, 29.
Abū Yūsuf Yaʿqūb, 34, 36, 40, 42.
Aixas, 1, 3.
al-Buškalārī, 29.
al-Saqaṭī, 45.
al-ʿUmarī, 41.
Alfonso VI, 35.
Alfonso X, 40.
Alfonso XI, 17.
Arcipreste (de Hita), 7.
Argote (Simón), 4.
Asín (Miguel), 36.
Aulnay (Mme. d'), 12.

Boabdil, 2, 31.

Cádiz (marqués de), 31.
Catalán (maestre Pedro), 40.
Ceán Bermúdez, 4.
Cervantes, 46.
Chueca (Fernando), 23.
Cid, 28, 30.
Cidi Hamete Benengeli, 46.
Córdoba (Pedro de), 7, 8.

Dozy, 3.

Eiximenis, 61.

Fátimas, 1, 3.
Felipe II, 38.
Fernando II, 59.
Fernando III, 27, 38, 40.

García (Obispo don), 52.
García Gómez, 53.
Gaspar y Roig, 1.
Gómez Moreno (Manuel), 4, 9.

Gómez-Moreno (Manuel), 9.

Hišām al-Rašīd ibn Sulaymān ibn ʿAbd al-Raḥmān, 33.
Hogenberg, 9.
Horozco (Sebastián de), 7, 8.

Ibn ʿAbdūn, 24, 37, 49, 53.
Ibn al-Jaṭīb, 25, 31.
Ibn Baškuwāl, 29.
Ibn Bunnuš, 29.
Ibn Dirhamayn, 29.
Ibn Quzmān, 7.
Ibn Sāḥīb al-Ṣalā, 33.
Ibn Šuhayd, 29.
Ibn Sulaymān, 40.
Idrīsī, 24, 32.

Jaime I el Conquistador, 30, 53.
José (Rey), 24.
Juana (Reina doña), 7.

Laprade (Alberto), 21, 22.
López de Ayala (Pero), 49.

Llitrá (Pedro), 25.

Mármol, 61.
Martín el Humano, 61.
Martínez Mazas, 27.
Massignon, 38.
Mexía (Pedro), 6.
Molina (doña María de), 16.
Muḥammad II al-Mahdī, 33.
Muḥammad V, 16.

Olavide, 40.

Pedro I, 16.
Picardo (José Luis), 9, 10, 17-20.

Reina Católica, 6, 35.
Reyes Católicos, 5, 6, 25, 38: 41, 61.
Riaño, 31.
Ribera (Julián), 58.
Ricard (Roberto), 1, 23, 60-62.
Roca Fuertes (Mariano), 10.

Sanchuelo, 33.
Sículo (Lucio Marineo), 25.
Symón (Maestre), 40.

T. B. (L.), 1, 13.
Torres Balbás (Leopoldo), 1, 62.

Valera (Mosén Diego de), 31.

Yūsuf I, 11.
Yūsuf b. Basīl, 29.

Zagal (El), 31.
Zaynab, 29.
Zoraidas, 1, 3.
Zoraya, 1.
Zorrilla, 1.

# VARIEDADES

## HALLAZGOS NUMISMÁTICOS MUSULMANES

El hecho de consignar los hallazgos de moneda musulmana merece siempre la máxima atención. Estos hallazgos ayudan mucho a ver el grado de vitalidad que tuvieron durante aquella dominación las regiones o comarcas en que ocurren. Como se dijo en Al-Andalus, XI [1946], pp. 389-394, son poco frecuentes en Cataluña, y dentro de ella son más conocidos los de la Nueva que los de la Vieja o Condal. A ampliar el hallazgo de mancusos ocurrido en Ódena (Igualada) y dar noticia de otros en la provincia de Lérida, en Portugal y en Marruecos, vienen estas páginas, que los presentan reunidos, sólo por agrupar la materia. Deseando dar otras nuevas sobre hallazgos, se consignan algunas noticias más, aun cuando no se publiquen aquí las piezas encontradas.

### *I. Emirato.*

En abril de 1946 se dió noticia en la prensa de Lisboa *(Diario de Noticias)* de un hallazgo de *dirhemes* del Emirato, en la propiedad denominada Tapada de Severino, en Monte Claro (Nisa, Portugal). Clasificada una pieza por el doctor Batalha Reis, resultó ser de ʿAbd al-Raḥmān II (821-852). El hallazgo fué por laboreo de una tierra, en la que se había ocultado un recipiente con las monedas. No se precisa la cantidad de éstas. Debo la información a don Augusto Viana de Morais.

## *II. Almorávides.*

Dinar almorávide de ʿAlī ben Yūsuf (500-537 = 1106-1142), acuñado en Fez en 536, hallado en el Concelho de Montemōr-o-Novo, distrito de Évora, provincia de Alentejo. Perteneciente a un platero *(ourives)*. Impronta recibida de don Augusto Viana de Morais. Se reproduce en la lám. 35, nº 1. Es el nº 1.808 de A. Vives, *Monedas din. arab. esp.*

## *III. Aglabíes.*

En el sector de Nekor (Marruecos español) fueron hallados en 1946 cuatro dinares por don Pelayo Quintero, cuya muerte ha sido una gran pérdida para la Arqueología patria.

1. Dinar del año 264 = 877, acuñado a nombre del emir aglabí Ibrāhīm II. Encontrado en Nekor. Es del tipo 200 del *Catalogue* del British Museum, t. II. Otro igual ingresó en el Museo Arqueológico Nacional, Madrid, en 1932. Véase *Adquisiciones de 1932*, lámina V, nº 4, hallazgo XI, nº 2, p. 12; procedencia incierta. El hallado se reproduce en nuestra lám. 35, nº 2.

2. Dinar recogido en Villa Sanjurjo por la Intervención. Se reproduce en nuestra lám. 35, nº 3. Variante de fecha.

## *IV. Fāṭimíes.*

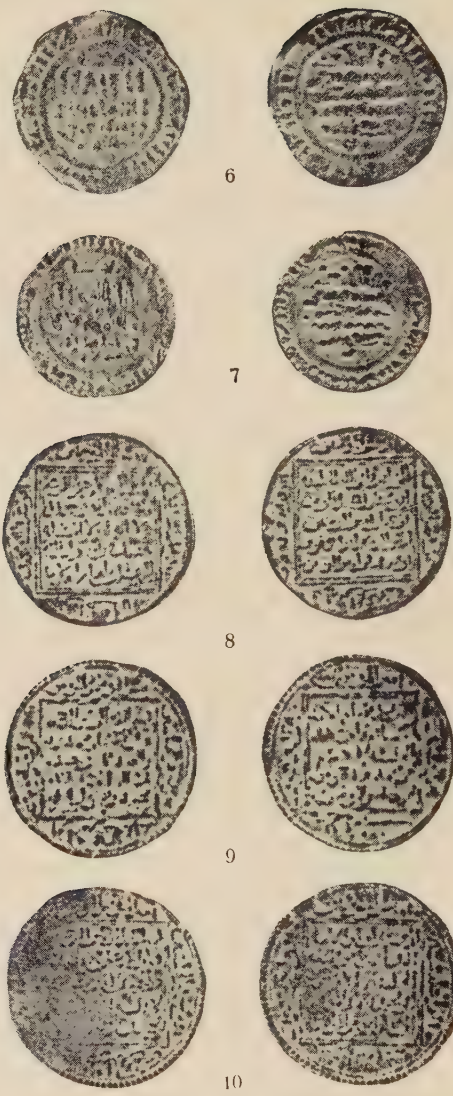
Dinar a nombre del califa al-Muʿizz, de 369 = 979. Hallado en Nekor. Del mismo califa se hallaron dinares de 347, 348, 350 y 354, en Badajoz. Véase Prieto Vives, *Tesoro de monedas musulmanas encontrado en Badajoz* (Al-Andalus, II [1934], pp. 326-327, números 86 a 89). Se reproduce en nuestra lám. 35, nº 4.

## *V. Mancusos.*

1. Mancuso barcelonés, imitación del dinar de Yaḥyà al-Muʿtali. Colección del profesor del Cayus College, Cambridge (Inglate-

HALLAZGOS MONETARIOS

1. Dinar almorávide de ʿAlī ben Yūsuf hallado en Portugal. — 2 y 3. Dinares aglabíes hallados en Marruecos. — 4. Dinar fāṭimí de la misma procedencia. — 5. *Mancuso* barcelonés.



HALLAZGOS MONETARIOS

6 y 7. *Mancusos* barceloneses. — 8, 9 y 10. Doblas almohades halladas en Serós (Lérida).

rra), doctor Philip Grierson, donde lo vi en 1947. Véase mi artículo *Dinares de Yaḥyà al-Muʿtalī de Ceuta y mancusos barceloneses hallados en Ódena (Igualada, Barcelona)*, AL-ANDALUS, XI [1946], página 393. De ignorada procedencia. Se reproduce en nuestra lámina 35, nº 5.

2. Mancusos barceloneses como el anterior. Se reproducen en nuestra lám. 36, nºs 6 y 7. Fotografías debidas al profesor don Tomás Estévez, de Barcelona, realizadas por J. Estorch. Aunque de incierta procedencia, estas dos piezas y la anterior completan la serie de mancusos, como los hallados en Ódena y confirman cuanto sobre tal clase de moneda se dijo en AL-ANDALUS, artículo citado.

## *VI. Almohades.*

En Torre Violí, término de Serós, sobre el Segre, provincia de Lérida, se hallaron, en una cocina de dicha casa de campo — *mas* —, varias doblas almohades. De ellas he podido improntar las tres que se reproducen en la lám. 36, nºs 8, 9 y 10, las cuales son propiedad de un vecino de dicha localidad. La referencia es debida al médico de la misma, doctor don José Balañá, 1947.

1. Dobla de Yūsuf II (610-620 = 1213-1224). Es el nº 8 de la lám. 36 citada que acompaña. Corresponde al nº 10, lám. II, nº 10 *a*, p. 37 de Prieto Vives, *Reforma numismática de los almohades*.

2. Dobla de ʿUmar (646-665 = 1248-1266). En la lám. 36, nº 9. Es el nº 18 *a* de la lám. II, p. 42, de Prieto Vives, *Reforma de los almohades*.

3. Dobla del mismo soberano. Lám. 36, nº 10. Es el nº 19 de Prieto Vives, *Reforma de los almohades*, p. 43. Ejemplar sin ceca.

### *Comentario.*

El hallazgo de dirhèmes del Emirato y dinares almorávides en Portugal, es fenómeno normal. El de dinares aglabíes y fāṭimíes en la zona de Nekor es de interés, por ser, generalmente, menos conocidos los hallazgos monetarios de nuestra zona de Marruecos. El in-

ventario de las tres nuevas piezas barcelonesas, *mancusos*, registradas aumenta, como se ve, el número de estos ejemplares, tan citados en los documentos medievales. Son adiciones a lo que trae Botet y Sisó en *Les monedes catalanes*. Por último, el hallazgo de doblas almohades en término de Serós no deja de tener especial significación, por cuanto la comarca fué reconquistada, con Lérida y el Bajo Segre, por Ramón Berenguer IV (1149). Las citadas doblas corresponden, como queda dicho, a Yūsuf II y ʿUmar; son coetáneas de Jaime I de Aragón (1213-1276) y pregonan el uso de la moneda almohade por los cristianos, o, durante los cristianos, por la población mora que había quedado en el país. Aún hoy los recuerdos moriscos, en el folklore, habla comarcal, nombres de plantas y otros aspectos, son innegables y acusan un claro paralelismo de la zona de la Cataluña Oriental o Nueva con el Reino de Valencia, en su zona marítima.

Felipe Mateu y Llopis.

## SANTA MARÍA DE UJUÉ

En el *al-Rawḍ al-Miʿṭār* de ʿAbd al-Munʿim al-Ḥimyarī se distingue (p. 140 de la traducción) entre la localidad de Santa María de Algarve y otra, también llamada Santa María. Ésta — dice el autor árabe — «es el primero de los castillos que forman parte del sistema de defensa de Pamplona. Es, entre estos últimos, el más sólidamente construído y ocupa la posición más elevada. Está construído sobre una altura que domina el río Aragón, a una distancia de tres millas de este río».

El señor Lévi-Provençal no identifica este castillo, que corresponde, sin duda alguna, al castillo de Ujué, llamado en la Edad Media *Sancta María de Uxua*, o simplemente *Sancta María*. Era el primer castillo de importancia con que tropezaban los musulmanes, una vez pasado el río Aragón, y su situación conviene perfectamente con la

que señala al-Ḥimyarī: en una altura que domina la Ribera y a unos cinco kilómetros del río Aragón. Las noticias documentales más antiguas que de él tengo recogidas alcanzan al siglo XI; pero su importante misión defensiva debió de ejercerla desde el siglo IX. A ella aludí recientemente, antes de conocer el texto de al-Ḥimyarī *(Príncipe de Viana*, 1944, p. 242).

José Mª Lacarra.

# LIBROS Y REVISTAS

## FILOLOGÍA Y LITERATURA

NYKL, A. R., *Hispano-Arabic Poetry and its relations with the old Provençal Troubadours*. Baltimore 1946, XXVII + 416 pp., 10 dólares.

El señor Nykl es el más esforzado defensor actual de la famosa «tesis árabe» en poesía medieval, es decir, la tesis que sostiene la influencia de la poesía árabe sobre la medieval europea, a través de un contacto estrecho con la de los más antiguos trovadores provenzales. La cuestión, que ha hecho ya gastar tanta tinta y hará gastar mucha más todavía, tiene muy variados aspectos, ya que las semejanzas, sin contar infinitas cuestiones conexas y las desviaciones polémicas, afectan a la métrica, a los temas, a los análisis psicológicos y anécdotas contenidos en los tratados sobre el amor, a las circunstancias históricas y al espíritu mismo que informa las respectivas atmósferas poéticas. El señor Nykl, en una labor notable por su éxito y perseverancia, había ya ilustrado la cuestión con trabajos de gran mérito, como la traducción inglesa del *Collar de la paloma* de Ibn Hazm de Córdoba, primera europea de esta famosa obra, la edición del *Kitab al-Zahra* de Ibn Dawud, y la edición en caracteres latinos y traducción parcial española del *Cancionero* de Ibn Quzman, sin contar muchos otros estudios complementarios. Su propósito, al publicar este libro, que en cierto modo es de vulgarización y se dirige a un público más amplio, es — dice — el de hacer «a brief condensation of my studies», abarcando todos los aspectos ya por él tratados, dentro de un marco antológico de la poesía arábigoespañola, bastante amplio, pero no

completo, ya que está en cierto modo limitado «to indicate the points of contact with the Old Provençal poetry». Parece, pues, ocioso subrayar *a priori* la importancia de este libro, del que comenzaremos por dar una sumaria descripción.

El prólogo — tres páginas de texto y catorce de apretadas notas, muy en el estilo bien conocido del señor Nykl y con algunos datos de erudición antigua muy curiosos — expone breve y eficazmente el mencionado propósito, después de hacer una exposición de los trabajos que sobre la historia política y la poesía de al-Andalus se han hecho desde fines del siglo XVIII. Esta exposición, casi completa para el siglo XIX, lo es intencionadamente menos para el XX. Además, en la enumeración de los trabajos de este siglo hay diferencias: los autores gratos al señor Nykl gozan del paraíso del texto y de la letra grande, mientras los que no le son gratos pagan sus culpas en el purgatorio de la letra pequeña de las notas.

El capítulo primero — «Historical Background» — consta de una brevísima ojeada (menos de dos páginas) a las fases de la conquista y de la Reconquista, y de un breve resumen de la historia de los Omeyas españoles, exacto, pero vulgar, y cuya utilidad en este libro no se ve demasiado clara. Se trata, desde luego, de una reimpresión, ligeramente modificada, del capítulo II a la traducción del *Ṭawq* (páginas XXXIV-XLIX). Allí sí tenía su sitio, puesto que explicaba el ambiente histórico del tratado de Ibn Ḥazm; aquí no, puesto que esta obra abarca toda la dominación musulmana en la Península, y, además, cada capítulo lleva su introducción histórica particular.

Los capítulos segundo al sexto, ambos inclusive, contienen una serie de fichas biobibliográficas, con abundantes traducciones, de poetas — u otros escritores arábigoandaluces — [1] agrupados por períodos (emirato y califato, reinos de taifas, almorávides, almohades, rei-

[1] Por ejemplo, Ibn Ḥayyān, Ibn ʿAlqama, Abu Ḥāmid de Granada, Ibn Mālik (el autor de la *Alfiyya*), etc. No se ve la razón, dado el plan de esta obra, de incluir en ella autores que no escribieron en verso o que, si lo hicieron (¡qué pocos escritores árabes no habrán escrito unos versos en su vida!), no merecen el nombre de poetas. Más utilidad tienen, aunque tampoco se ve la razón de su inclusión en una obra vulgarizadora, los índices, que inserta el autor, de *al-ʿIqd al-farīd*, de la *Ḏajīra*, de los *Qalā'id* y de los poetas citados por Hartmann en su *Das Muwaššaḥ* (Weimar 1897).

no de Granada). Cada período va precedido de una breve ojeada histórica, y el de los reinos de taifas, que es el más largo, repartido en dos apartados, uno para cada mitad del siglo XI, y el segundo apartado dividido por dinastías (Banū ʿAbbād, Banū al-Afṭas, Banū Ṣumādiḥ, Granada, Banū Dī-l-Nūn, Murcia y Banū Hūd). Como es lógico, son más largos los análisis que resumen trabajos anteriores del autor: por ejemplo, las páginas dedicadas a Ibn Ḥazm y a su *Ṭawq* (73-103); a Ibn ʿAbdūn [1] (175-179); a Ibn Quzmān (266-303) [2] y a la elegía árabe de Valencia (303-308) [3]. Conforme al propósito del libro, las *muwaššaḥas* y *zéjeles* han merecido una atención especial, que es una de las mayores ventajas y novedades de la obra.

El capítulo séptimo — «Relations between the Hispano-Arabic Poetry and that of the first Aquitanian Troubadours» (pp. 371-411) — no presenta ninguna novedad para los conocedores de la obra anterior del señor Nykl. Las pp. 371-395 son simple reimpresión, con ligeros retoques, del capítulo IV de la traducción del *Ṭawq* (pp. LXI-CXIX) [4], y las pp. 395-400 reproducen casi exactamente las 8-14, dedicadas al *Cancioneiro da Ajuda*, en su publicación *Troubadour Studies. A cri-*

[1] Cf. A. R. Nykl, *Die Afṭasiden von Badajoz*, en *Der Islam*, XXVI [1940], pp. 16-48. — Más adelante insistiremos en este tema.

[2] Aparte de la edición española del *Cancionero*, cf. A. R. Nykl, *Biographische Fragmente über Ibn Quzmān*, en *Der Islam*, XXV [1938], pp. 101-133. — También incluye el señor Nykl en este libro, pp. 314-315 (nota 66) su articulito *Algo nuevo sobre Ibn Quzmān*, publicado en *Speculum*, XXI [1946], pp. 498-499; en *Thougth*, XXI [1946], pp. 574-576, y, traducido al español, en AL-ANDALUS, XII [1947], pp. 123-126.

[3] Cf. A. R. Nykl, *La elegía árabe de Valencia*, en *Hispanic Review*, VIII [1940], pp. 9-17. — No he visto ninguna reseña de este trabajo, y valdría la pena de que algún especialista en dialectología árabe le dedicase su atención, para disiparnos, de uno u otro modo, a los legos en esa materia el tremendo estupor que nos produce ver aparecer en el siglo XI, en árabe, un octosílabo o verso de romance *libre* (es decir, no asonantado ni aconsonantado), caso único en la historia de las literaturas árabe y castellana. Provisionalmente, pues, seguimos ateniéndonos a la tesis de Ribera, de que se trata de una «retraducción» al árabe de una versión castellana de la primitiva elegía islámica.

[4] Este capítulo, traducido al español por el señor Gámir Sandoval con el título *La poesía a ambos lados del Pirineo hacia el año 1100*, apareció en esta misma revista AL-ANDALUS, I [1933], pp. 357-405.

*tical survey of recent books published in this field* (Cambridge, Mass., 1944, 20 pp.).

Cierran el libro un «índice de nombres de poetas» y unalista de las abreviaturas.

Desde tres puntos de vista podemos enfocar críticamente la nueva producción del señor Nykl: 1°, el de la «tesis árabe», o de las relaciones entre la poesía arábiga y la antigua provenzal (que es el aspecto fundamental en la mente del autor); 2°, el de la traducción de multitud de poemas arábigoandaluces, y 3°, el más amplio de la historia de la poesía hispanomusulmana. Dedicaremos brevísimas líneas a los dos primeros, para demorarnos un poco en el último, que es el que profesionalmente más nos interesa.

No es ésta, evidentemente, la ocasión de volver a tratar a fondo la manoseada, aunque siempre interesante, cuestión de la «tesis árabe» en los orígenes de la lírica aquitania. Bastará decir que el señor Nykl, que tan brillante papel ha desempeñado en la defensa de dicha tesis, en sus momentos más decisivos, da de casi todos los aspectos con ella relacionados un resumen excelente (ampliado ahora con una proyección del interés sobre un extenso panorama de la poesía arábigoandaluza), que será utilísimo para el lector que quiera enterarse eficazmente de los últimos términos en que se halla planteado el debatido asunto. A los que, como yo, han iniciado su vida de modesto arabista bajo el magisterio inolvidable de Ribera y Asín, cuando estos problemas de literatura comparada, renovados y agitados en tan alto grado por la escuela española, llegaban a su punto culminante, la victoria de la «tesis árabe», que parece en general evidente, nos produce mucha satisfacción y un poquito de melancolía. En el fondo, es lo humano. Añoramos un tanto los azares y el entusiasmo de la lucha incruenta, ahora que una aceptación casi común de la tesis va fatalmente acartonando sus contornos, y cuando corremos el peligro — hablo desde el terreno estrictamente arabista — de que una especie de *trop de zèle* hipertrofie el interés, apartándolo de otros temas no menos interesantes.

La masa de traducciones de poesía arábigoandaluza que contiene la obra del señor Nykl — y con eso entramos en el segundo aspecto — es tan copiosa como llena de valor. Podríamos llenar algunas

páginas de fácil erudición, señalando los puntos en que discrepamos del traductor o ampliando las referencias o la bibliografía de éste. No vale la pena. Casi todos estaremos conformes en que — salvo lunares o caídas, de las que nadie en absoluto está libre, sobre todo en materia tan difícil y nueva — el señor Nykl posee notables dotes y rara maestría técnica de traductor. Evidentemente, su enfoque estético de la materia y su preferencia por determinados aspectos de la lírica de al-Andalus no son, ni de lejos, los mismos que a nosotros nos guían; pero sólo debemos felicitarnos de esta discrepancia, ya que es absurdo pensar que escribimos para leernos únicamente los unos a los otros y siempre debemos tener presente que nos dirigimos todos a un público imparcial, que forjará su síntesis tomando de cada uno lo que estime mejor y lo que cada uno ha sabido ver con su propio e irreemplazable órgano de visión. Lo único que echamos de menos en el libro del sabio norteamericano, desde un punto de vista profesional, es una delimitación más exacta — no constantemente hecha — de lo que es nuevo o no en sus traducciones, ya que no siempre cita — aunque muchas veces lo hace, y conste que no es que creamos que estuviera obligado a ello — la labor de sus predecesores en el empeño. Tampoco es muy exacto en decirnos siempre el texto determinado de que traduce, cosa de gran interés por las variantes, el número y orden de los versos, etc. En este aspecto, el libro de H. Pérès, *La poésie andalouse en arabe classique au XI^e siècle* (París 1937) es infinitamente más sistemático y preciso.

Prescindiendo de la tesis árabe y de las versiones como tales, nos queda por subrayar un tercer aspecto de la obra: su valor como investigación de historia literaria, particularmente de historia de la poesía arábigoandaluza. Aquí hemos de decir con toda sinceridad nuestra opinión personal de que la valiosa obra no nos satisface. Fundamentaremos nuestra opinión en que, a nuestro modesto juicio, adolece de falta de información, falta de escala y falta de crítica.

Decimos que adolece de falta de información porque hay poetas importantes que no figuran en la antología (mientras que están en ella quienes no lo son) y porque las fuentes utilizadas son las conocidas de antiguo. Ni la *Ḏajīra* ni el *Mugrib*, por ejemplo, han sido aprovechados. Los libros fundamentales de que el señor Nykl se ha servido — aparte la bibliografía europea, que conoce muy bien — pa-

recen ser el *Nafḥ al-ṭīb* de Maqqarī y los *Qalā'id* de Ibn Jāqān. Esto va dicho en son de afirmar un hecho y no como censura ni reproche; de un lado, porque las circunstancias generales, y tal vez además las personales de trabajo del señor Nykl, le han obligado seguramente a esta restricción de materiales; y, de otra parte, porque es notorio que las fuentes aludidas están lejísimo de haber sido agotadas y con ellas queda mucho por hacer.

Más grave es la falta de escala. El tratamiento de los poetas es sumamente desigual. Claro es que los más grandes (un Ibn Zaydūn, un Muᶜtamid, un Ibn Jafāŷa, un Abū Ŷaᶜfar b. Saᶜīd) tienen el trato de favor y ocupan el espacio que les corresponde. Pero es absurdo — para no citar más que un ejemplo, que podría multiplicarse — el que Abū Ḥāmid de Granada (que, aunque hiciera algunos versitos, nada tiene de poeta) ocupe media página 266, mientras a Rāḍī, el hijo de Muᶜtamid, no se le dedican más que unas líneas entre las páginas 140-141, e Ibn Saᶜīd al-Magribī, sin ninguna traducción, no llega a llenar la p. 361. La erudición — toda estimable — no está graduada: aparecen datos nimios y faltan otros fundamentales. La obra produce el efecto de una colección de papeletas desiguales, más yuxtapuestas que reducidas a sistema proporcional. Esto quizá no daña al valor informativo del libro, pero sí se resiente de ello su arquitectura histórico-literaria.

Por último, hemos de notar la falta de crítica. Prescindiendo de casos aislados, no hay por lo común una valoración relativa de los poetas, comparados unos con otros; no hay, en suma, claroscuro ni preferencias, que es en lo que, en buena medida, constituye lo que llamamos crítica. El autor, de acuerdo con los antólogos árabes que utiliza, lo encuentra casi todo por igual «bello», «sutil», «ingenioso» o «delicado» [1]. Creo que son poquísimos los juicios de valor propios que podrían extraerse de las 400 páginas del libro. Sé de sobra, claro es, que el señor Nykl estima — en la obra lo dice claramente y

[1] El señor Nykl debe de creer, un poco ingenuamente, que con ello se coloca en el «punto de vista oriental» para juzgar la poesía árabe. Ahora bien: el que renunciemos a juzgar esta poesía por nuestros propios patrones estéticos y nos esforcemos por situarnos en el punto de vista árabe, no quiere decir que adoptemos la crítica oriental, ni que abdiquemos de nuestra capacidad de crítica, sin la cual no puede existir historia literaria digna de tal nombre.

más adelante aludiremos a ello — que todo lo que no sea hacer lo que él hace (es decir, todo lo que sea expresar una preferencia, una simpatía, un juicio estético, todo lo que sea forzar el claroscuro) [1] es algo de lo que él abomina y huye como del diablo: es «literatura» o «retórica». Perfectamente. Pero entonces lo que no puede evitar es que su libro, más que a una historia literaria de la lírica hispanoárabe propiamente dicha, se parezca a una variante del *Ensayo* de Pons Boigues, referida a la poesía, o, más aún, dé la impresión de que leemos una antología árabe.

Esta última comparación no es mía, sino del profesor de Roma, mi querido amigo Francesco Gabrieli, que en una elogiosa reseña del libro del señor Nykl (apud *Oriente Moderno*, XXVII, números 4-6, abril-junio 1947, pp. 135-136), dice: «Qualche momento si ha persino l'impressione di trovarsi dinanzi alla pura e semplice traduzione di un'antologia orientale, una *Tadhkirat ash-shuʿarāʾ* o una *Dhakhīra*.» Aún añadiría yo, contrahaciendo la expresión popular española «más papista que el Papa», que el señor Nykl es, en su libro, «más oriental que los orientales». No pondremos más que un solo ejemplo. Refiriéndose a la famosa *qaṣīda rāʾiyya*, conocida por *al-ʿabdūniyya* o *al-bašāma*, dice (p. 176) que «is a most remarkable combination of deep feeling and historical erudition», y añade: «Contrary to what Dozy, and all those who followed him, said on its alleged dryness and pomposity, it fully deserves the fame which it enjoys among the Arabs, as I have shown elsewhere». Ahora bien: en su trabajo sobre los Afṭasīes (apud *Der Islam*, XXVI [1940], páginas 16-48), el señor Nykl ha protestado, en efecto, contra el juicio de Dozy; ha citado opiniones contrarias; ha editado perfectamente el texto de la elegía, y ha afirmado, pero no ha demostrado, que el famoso poema no es insoportable. Demos por firme, sin embargo, que lo hubiera demostrado a su juicio. Aun así, tratándose de una cues-

[1] Lo cual nada tiene que ver con dar antes, con toda exactitud y precisión, lo mismo que hace el señor Nykl, los datos científicos o las versiones rigurosamente fieles. La interpretación estética, que el sabio norteamericano rechaza, no falsea los datos, sino que intenta, aunque no siempre lo logre, interpretarlos en función de la crítica. Ahora bien: al señor Nykl no sólo parecen irritarle algunos resultados de esta actividad crítica, sino la actividad crítica en sí misma, lo cual, realmente, parece un poco excesivo por su parte.

tión estética y de puro gusto, es dudoso que lograra convencernos a los que, en efecto, pensamos que la tal *qaṣīda* — sean cualesquiera sus méritos filológicos, retóricos e históricos — es poética y sentimentalmente insoportable, y que el poeta — como dice Dozy — «au lieu d'émouvoir, a dressé un misérable échafaudage d'érudition, couvert d'oripeaux». Pero hay una cuestión de hecho, y es que el señor Nykl sostiene que el poema merece la fama «de que goza entre los Árabes». Pues bien, no entre todos. ¿Quién es el mejor crítico arábigo-andaluz? Ibn Bassām de Santarén. Ábrase su *Ḏajīra* (ed. Cairo, I-2, 1361 = 1942, p. 315) y se encontrará que, para el gran escritor, Ibn ʿAbdūn seguía en sus elegías un método anticuado y opuesto al gusto moderno:

وهذه القصيدة طويلة سلك فيها أبو محمّد طريقته في الرثاء ، الى الاشارة والايماء ، بمن أباده الحدثان ، من ملوك الزمان ، وقد نسق ذكرهم على توالي أزمانهم في قصيدة اندرج له كثيرٌ من البديع فيها . . . واقتفى أبو محمّد أثر فحول القدماء . . . فأمّا المحدثون فهم الى غير ذلك أميَل . . .

Traduzco sólo las dos últimas frases para los lectores no arabistas: «Abū Muḥammad [ibn ʿAbdūn] siguió [en sus elegías] las huellas de los grandes poetas antiguos... Tocante a los [poetas] modernos se sienten más inclinados a otros gustos distintos.» No en balde el gran autor portugués sí distinguía claramente entre poesía y erudición, y en un pasaje no distante del anterior *(ibidem,* p. 321) nos ha dejado dicho «que la poesía de los sabios, tanto en tiempos antiguos como modernos, es siempre patentemente forzada» (على أنّ أشعار العلماء على قديم الدهر وحديثه بيّنة التكلّف)[1].

[1] Ya llamé la atención sobre estos pasajes en AL-ANDALUS, XI [1946], página 255. — Recuérdese, por otra parte, que Ibn Saʿīd, en su *Rāyāt* (cf. mi edición, p. 32, nº XXXVIII), incluye a Ibn ʿAbdūn entre los *eruditos (ʿulamā' al-adab)* y no entre los *poetas (šuʿarā')*.

Al final de su reseña antes citada dice el profesor Gabrieli: «Un' agrodolce nota polemica, or più or meno scoperta, serpeggia tra le pagine del libro. Se talora sembra passare il segno, in frecciate ad altri studiosi non meno benemeriti, si può psicologicamente giustificare col rammarico per l'inadeguato riconoscimento di un'opera ormai ventennale quale è quella del Nykl, che al di sopra di ogni riserva di dettaglio, si impone per dottrina, fecondità e genialità non communi». No tendríamos inconveniente en suscribir este generoso párrafo, con alguna leve modificación. Los investigadores a quienes con más frecuencia alude el señor Nykl son tal vez los españoles, o, más exactamente, el modesto autor de esta reseña. Ahora bien, el señor Nykl ha trabajado con nosotros, a veces largas temporadas, en nuestros propios centros de estudio, ha colaborado en nuestra Revista, ha publicado alguno de sus libros a nuestra costa y en nuestras series, ha visto reseñadas por nosotros casi todas sus publicaciones y no podrá exhibir hasta este momento — pues todo tiene su límite — ni una sola línea española en que se le ataque personalmente ni apenas científicamente. Convendría, pues, concluir, por lo que se refiere a nosotros, que «la amargura por el inadecuado reconocimiento» de su obra debería ser más bien sustituída por una manifestación de su manía persecutoria. Limitándome a mí mismo, y con un simple espíritu de legítima defensa, voy a pasar breve revista a algunas de las alusiones o críticas que me dirige.

Debo, naturalmente, empezar por reconocer que son bastantes las ocasiones en que el señor Nykl prodiga elogios a mis trabajos. ¡Dios se los pague! También hay muestras de disentimiento, corteses e imparciales, que le agradezco igualmente y contra los que nada tengo que decir. De otro género es, sin embargo, la siguiente opinión: «García Gómez' error consists in his trying to reduce Arabic *Muslim* poetry to the standards of his own aesthetic ideas of a *madrileño*, who has not grown up among the gardens, rivers and hills of Andalusia, like Juan Valera, and has no real sympathy with the Muslim life» (p. XXVI). Apelo a mis colegas y lectores por si comparten mi juicio de que estas palabras — que podría refutar cumplidamente en todos aspectos, pero que prefiero desdeñar — rozan la impertinencia personal. Y ahora pasemos a otros asuntos, más o menos teóricos.

En dos ocasiones, por lo menos, el señor Nykl se asombra de que

yo trate de asuntos que — a su parecer — no me gustan [1]. Su asombro es una curiosa mezcla de ingenuidad científica y — otra vez — de impertinencia personal. Dando por bueno — que no lo es — que los asuntos que trato no me gusten, no consta en ninguna parte que sólo se haya de escribir de lo que le gusta a uno [2]. De un golpe suprimiría entonces el señor Nykl la sátira, el vejamen, la crítica, la historia que no fuera apologética, etc., y aligeraría de buena parte de su peso a casi todas las bibliotecas. Pero yo me permitiría aconsejar al señor Nykl que juzgara científicamente mis pobres trabajos, sin meterse en si el asunto me gusta o no me gusta, que es cuestión de mi intimidad, a la que no le he abierto, ni pienso abrirle, el menor portillo.

En una nota a la introducción de mis *Poemas arábigoandaluces* (Colección Austral, Espasa-Calpe, S. A., nº 162, nueva edición 1943, p. 55) dije: «La poesía árabe es la Cenicienta de los estudios orientales», basándome, no sólo en su dificultad, sino en que casi siempre ha sido estudiada utilitariamente. El señor Nykl replica (p. xxv) que esa afirmación «may be true of Spain, but is not true of France, Germany, Holland, and England». Agradeciéndole la confirmación por lo que respecta a España, citaré — más que por rechazar el palmetazo del dómine, por encontrarme en la inmejorable compañía de quien, para mí, tiene gran autoridad — la opinión del prof. F. Gabrieli en su reciente libro *Storia e civiltà musulmana* (Napoli 1947), páginas 79-80: «I Divani dei poeti preislamici e musulmani sono pubblicati, tradotti e analizzati dalla arabistica europea della fine del secolo XIX e dei primi del XX non *anche* ma *essenzialmente* in servigio della storia, etnografica, linguistica semitica ed arabo-islamica... E solo

[1] P. xxv: «Some of the opinions he voices... make one wonder why he studies a subject he does not seem to like». P. 218: «If a scholar puts so much effort into something he finds, in the end, so uncongenial, one wonders why he wastes his time on producing an otherwise excellent edition of a text».

[2] La cuestión teórica, no para tratada aquí, es, naturalmente, mucho más compleja. Sin prejuzgar para nada el caso concreto que aquí nos ocupa, es evidente que a uno puede no gustarle en sí misma la materia que estudia y, en cambio, puede gustarle mucho estudiarla. Por ejemplo, un prehistoriador es difícil que sienta «real simpatía» por el hombre prehistórico, sin perjuicio de que sienta gran placer en investigar sus vestigios.

in anni molto recenti, posteriori alla prima guerra mondiale, si sono fatte valere anche in questo campo nuove exigenze e nuovi problemi, e una più giovane generazione di arabisti, tra cui ricordiamo lo Hell, il Braünlich, il Grünebaum, ritorna a guardare alla poesia come a uno dei più alti frutti della spiritualità umana».

En la p. 227 de su libro dice el señor Nykl: «One must be first of all impartial and secondly, must judge the poets involved from the Hispano-Arabic, not the European point of view, the so-called *gusto occidental*. This last-named criterion is entirely wrong and had been rejected already by Dozy». Las dos palabras en español proceden, sin duda, de una frase mía en *Cinco poetas musulmanes* (Colección Austral, Espasa-Calpe, S. A., nº 152, Madrid 1944, p. 152). Este hecho y la antes citada alusión a mis «ideas estéticas de madrileño» me hacen sospechar, y no creo pecar de suspicaz, que la censura va dirigida contra mí. Ahora bien, yo soy cabalmente uno de los que más han defendido el criterio que ahora parece defender el señor Nykl. Permítaseme que remita a mis opiniones expuestas en Al-Andalus, IV [1936-1939], pp. 244 y 292, y a la opinión de Asín Palacios en mi *Ibn Zamrak*, edición original, Madrid 1943, p. 95. Por otra parte, creo haber sido siempre fiel al criterio expuesto [1].

Es curiosa la actitud del señor Nykl con relación a mi edición del diwān de *Abu Isḥāq al-Ilbirī* (Madrid-Granada 1944). Reconoce con amabilidad que la edición es «excelente» y no me pone ningún reparo concreto. Lo que le saca de quicio es que yo diga que en este poeta no hay «ningún arrebato místico...; ningún sentimiento cordial...; todo es seco..., duro, formulista, hosco». Sobre los mismos textos que yo edito, a él le da la impresión completamente contraria. Perfectamente: siempre se ha dicho, en latín y en casi todas las lenguas, que de gustos no hay nada escrito y no se debe disputar, por lo cual carece de base la agresividad y descortesía de su disentimiento respecto a mi opinión, que, por otra parte, se apoya en la respetada autoridad de Dozy. Un punto concreto más discutible sería el que yo

[1] La frase en cuestión dice, hablando de la tópica comparación de la mano generosa con la nube preñada de lluvia: «Su repetición se hace fatigosa, y, como notaba Dozy, de bizarro efecto para el gusto occidental». Lo cual es evidente y nada tiene que ver con mi criterio, de entonces y de ahora, de que la poesía árabe no debe ser juzgada con arreglo al referido «gusto occidental».

considero a Abū Isḥāq un arquetipo de los alfaquíes españoles. En efecto, el señor Nykl sostiene un momento que es «an exceptional one, one among hundreds» (p. 218). Pero como poco más adelante me cita una larga retahila de alfaquíes que a él le son tan simpáticos como Abū Isḥāq, estamos en las mismas: que a él le gustan los alfaquíes y a mí no [1]. Esto no tiene remedio y, desde luego, en esta y otras ocasiones, estoy encantado de hallarme en los antípodas del gusto del señor Nykl.

Más curiosa es todavía la actitud del señor Nykl con relación a mi artículo *Una voz en la calle: Aben Guzmán*, publicado primero en la revista *Cruz y Raya*, nº 3, 1933, y reimpreso en *Cinco poetas musulmanes*, pp. 139-167. Debo recordar al lector que este trabajillo de vulgarización se escribió como comentario elogioso a la edición, luego tan discutida, del *Cancionero* de Ibn Quzmān por el señor Nykl, y que no se encontrará en él una sola cita de este sabio que no sea laudatoria. En tres ocasiones (pp. 254, 269 y 313) ataca violentamente el señor Nykl el título de este artículo, como contrario a su tesis de que Ibn Quzmān no se dirigía a «un público callejero» (prólogo del *Cancionero*, pp. XXXV-XXXVI). Ahora bien: yo no he sostenido nunca como Brockelmann — que me acompaña para mi orgullo en la censura del señor Nykl [2] — que Ibn Quzmān fuese cantando por las calles con un mono. Ni siquiera he dicho que cantara por las calles. Para demostrar lo injusto de las acometidas del sabio norteamericano, citaré mis palabras (*Cinco poetas*, p. 156): «Ribera sostenía en 1912 que los poemas de Aben Guzmán eran canciones o ba-

[1] Desde luego, esta generalización, hecha aquí a efectos polémicos, habría de ser revisada en cada caso concreto. Me refiero al *alfaquí* en cuanto tal, no al que lo sea ocasionalmente o sólo haya ejercido esta profesión en ciertos momentos de su vida. El caso del gran Ibn Ḥazm, cuyo genio admiro como el que más, es mucho más complejo. Sólo empezó a actuar como *alfaquí* — en la oposición, no en el poder; circunstancia decisiva — bastante entrado en años, y, al lado de su admirable genialidad, no podrá negársele, en estos años últimos, sequedad, hosquedad y agresividad. Una matizada comparación de Ibn Ḥazm con Abū Isḥāq al-Ilbīrī puede verse en mi libro, pp. 49-52.

[2] También, por lo visto, incurrió Kratchkovskij en lo del poeta cantando por las calles (Nykl, p. 315); pero con este maestro, con gran satisfacción por mi parte, no se ensaña como conmigo, que, sin embargo, jamás he dicho semejante cosa.

ladas para dichas a plena voz ante público callero o abundante... Nykl cree ahora que se trata de *zéjeles* escritos no para un público callejero, sino para asambleas o tertulias de camaradas... Pero, en uno u otro sentido, no hay duda de que a la poesía de Aben Guzmán puede aplicársele el calificativo de *callejera,* sobre todo en oposición al tipo de lírica refinada, o de salón, que representa la escrita en metros clásicos.» Como se ve, se trata de una simple metáfora; más claro, agua. Una vez más acudo a la compañía del prof. F. Gabrieli, que dice en tres pasajes de su reciente libro, antes citado, *Storia e civiltà musulmana:* «Sono scene *della strada...* [1]. Dalla rarefatta atmosfera delle corti e dei circoli letterari siamo trasferiti all'aria aperta, *nelle vie* e per i mercati...» (p. 48); «Ibn Ḥazm ci presenta pure l'altra faccia, di schietta spiritualità e casto idealismo, accanto al cinismo talora volgare *del poeta della strada* [Ibn Quzmān]» (p. 50); «Il suo pregio e sapore [de I. Q.]... sta nel realismo audace, nella capacità di abbozzare macchiette, aventure picaresche, *mimi della strada,* sollevandoci dalla rarefatta atmosfera convenzionale della poesia araba d'amore classica» (p. 72). Es evidente, tanto en mis palabras como en las de Gabrieli, que se trata de una contraposición metafórica, discutible si el señor Nykl quiere, pero lícita y posible; y lo extraño es que el señor Nykl, especialista en poesía hispanomusulmana, no sea capaz de comprender lo que es una metáfora.

Mi discurso académico sobre *Ibn Zamraḳ* (Madrid 1943, reimpreso en *Cinco poetas,* pp. 169-271) ha tenido la rara fortuna de escapar casi indemne de la quema, y de merecer del señor Nykl benévolos elogios, que sinceramente le agradezco [2]. Sin embargo, sus dos

[1] Este subrayado y los inmediatos son, naturalmente, míos.

[2] Debo exceptuar el que al señor Nykl le ha parecido poco el que yo califique de «algunas valiosas observaciones» (p. 263) su trabajo *Inscripciones árabes de la Alhambra y del Generalife,* inserto en Al-Andalus, IV [1936-1939], páginas 174-194, dentro de la *Crónica arqueológica* que tan admirablemente dirige Torres Balbás. En la jerga de nuestra Redacción, a estas contribuciones a la *Crónica* las llamamos modestamente *notas.* Pareciéndome poco y teniendo en cuenta que se trata fundamentalmente de una excelente revisión de trabajos anteriores, acudí al término *observaciones,* que no desdeñó, por ejemplo, W. Marçais para su magistral revisión de la edición del *Ṭawq* por Pétrof (apud *Mémorial Henri Basset);* revisión que tiene más de las veinte páginas que ocupa el... digamos «work», para no incurrir en nuevas censuras, del señor Nykl. Esto por lo que atañe al sustanti-

últimos párrafos han merecido el palmetazo. Veamos primero, en extracto, lo que digo en ellos. Para mí, «Ibn Zamrak es... el último gran poeta hispanomusulmán. En él agoniza, cansada de siglos, la admirable poesía arábigoandaluza... La poesía arábigoandaluza es una de las criaturas de arte que más se han resistido a desaparecer... Cuando ya no pudo ocupar los pensamientos ni impresionar los oídos, estalló como una irisada burbuja contra las paredes [de la Alhambra, donde están escritos los poemas de Ibn Zamrak]... La brillantez y, al mismo tiempo, la debilidad del arte poética arábigoandaluza radicaban precisamente en su enorme sentido decorativo. Debía morir realmente así: sobre los muros». He aquí ahora lo que dice el señor Nykl (pp. 368-369): «This poetry far from being dead will live so long as the literary Arabic language binds the Muslims together as an indestructible whole. Ibn Zamrak's verses will *live* on the walls of the Alhambra so long as the unique buildings remain standing. These poems, far from being a symbol of death and frailty, are a symbol of everlasting life. Nothing can destroy the indelible mark of Hispano-Arabic poetry on the soul of Spain, especially southern Spain, so long as Spain remains herself, proud and not enslaved by her enemies and false friends, unwilling to commit suicide without honor». Aquí, como se ve, ocurre lo contrario que en el caso de Ibn Quzmān, o sea, que soy yo el que se mantiene en el terreno de lo real y el señor Nykl el que se lanza a la desaforada metáfora, lo cual me parece muy legítimo, siempre que no me ataque a mí. Porque todo el mundo convendrá conmigo en que — sean cualesquiera su importancia, su influjo, su recuerdo, su valor histórico, es decir, su «inmortalidad» metafórica, terreno en el que yo iría, por mi parte, tan lejos como el sabio norteamericano — la poesía arábigoandaluza está muerta, y murió en 1492; tan muerta como las culturas griega o romana, sean cualesquiera los gigantescos influjos que estas culturas siguen ejerciendo sobre nosotros. La España musulmana murió en 1492 y desde entonces, que yo sepa, no ha

vo. Sobre el adjetivo *valioso*, el Diccionario de la Real Academia Española lo define: «que vale mucho». Realmente, a veces dudo de si el señor Nykl es un caso extraordinario de vanidad o sabe menos español de lo que aparenta. Copio ahora — sin comentarios — la frase siguiente: «After my work very little remains to be done».

habido ni un solo poeta hispano-musulmán. Por consiguiente, los «purely rhetorical passages», de que habla el señor Nykl en la página 370, son los suyos y no los míos, o por lo menos tanto como los míos, con la diferencia de que mi retórica, que tal vez es mala, presenta alguna novedad, mientras la suya, que tal vez sea buena, está empedrada de esos sexquipedales topicazos que parecen más propios de un brindis de sobremesa o de un discurso de Juegos Florales.

Tal vez haya sorprendido al lector el que no aparezcan traducidas — como es costumbre en esta revista — las citas inglesas del señor Nykl. Se debe a que otro de los aspectos de la quisquillosidad del sabio norteamericano radica en las traducciones de sus trabajos. Desde hace tiempo viene sosteniendo (ahora, pp. 386 y 408) que su frase «this it a matter of preference» (p. LXXXV de su traducción del *Ṭawq)* la tradujo mal Gámir Sandoval por «se trata de un problema de libre apreciación» (AL-ANDALUS, I [1933], p. 386), y que este error fué repetido «by Asín» en la nota *Sobre el nombre y la patria del autor de la «muwaššaḥa»*, que apareció anónima en AL-ANDALUS, II [1934], pp. 215-222. Como se trata de una equivalencia entre dos términos, no toda la autoridad la va a tener el señor Nykl. Él sabrá indiscutiblemente más inglés que yo, pero acaso yo sepa un poquito más de español que él. Debidamente asesorado, puedo decirle que «matter of preference», traducido con brutal literalidad, significaría «asunto de preferencia», o sea «asunto en que cada uno puede seguir su preferencia personal», y esto es exactamente lo que, con mayor concisión y elegancia, significa la frase española «problema de libre apreciación».

Por lo demás, la citada nota sobre el autor de la *muwaššaḥa* apareció anónima en AL-ANDALUS y como tal hubiera debido ser siempre citada. Pero ya que el señor Nykl se ha empeñado, más de una vez, en atribuírsela a mi maestro Asín, me veo en el caso de decirle que, aunque escrita a instancias de los señores Ribera y Asín y con su plena aprobación, dicha nota — y lo digo porque es la verdad y no porque esté orgulloso de ella — se debe única y exclusivamente a mi modesta pluma. — *Emilio García Gómez.*

# NOTICIAS

Hemos recibido una circular, fechada en Istanbul, a 3 de enero de 1947, y firmada por los señores Adivar, Arat, Ates, Birge, Edwards, Köprülü, Ritter y Thomas, para recoger adhesiones con objeto de constituir en Turquía una *Société Internationale d'Études Orientales*, destinada a aunar, como es absoluta y notoriamente necesario, «el trabajo común de los sabios orientalistas de todas las naciones en un espíritu de ayuda recíproca». La Sociedad — que proyecta fundar una revista y apoyar a las personas e instituciones en sus empresas científicas — está presta a fundar Secciones en otros países y a cooperar con los grupos ya existentes. Su lema son las palabras del *Kalīla wa-Dimna: wa-lāḫin nataᶜawanu ŷamīᶜan*.

Deseamos fervorosamente el mnyor éxito a esta noble y laudable iniciativa, a la que los arabistas españoles se adhieren, individual y colectivamente, saludando particularmente, entre los fundadores de la nueva Sociedad, al eminente doctor Hellmut Ritter, cuyo solo nombre es garantía y prenda de eficacia y de éxito.

* * *

La «Union Académique Internationale» ha celebrado su XXIª reunión anual en Holanda los días 29 y 30 de septiembre y 1° de octubre de 1947. Como representantes del Consejo Superior de Investigaciones científicas, asistieron a ella don José Muñoz y el P. Manuel Alonso, S. I., colaborador de nuestra Revista, los cuales tomaron parte en los trabajos de la sección 9ª (Corpus philosophorum Medii aevi, aristotelicum et platonicum). El P. Alonso estuvo también presente en la comisión de la sección 11ª (Concordances et indices de la Tradition musulmane). Del *rapport* sobre esta sección, por W. J. M. van Eijsinga, entresacamos los siguientes datos que pueden interesar a los arabistas: Hasta la muerte del profesor Wensinck, en 1939, habían aparecido 11 fascículos de la Concordancia. La Real Academia Neerlandesa nombró para continuar la obra al Dr. J. P. Mensing, que, en circunstancias muy difíciles, con pocas asistencias, obligado a una seria revisión del material ya reunido, y con escasa ayuda financiera, ha logrado sacar a luz hasta el fascículo nº XVII (el XVIII, que empieza por la palabra *ṣabr*, está en preparación). Aún quedan por aparecer unos 22 fascículos por lo menos. Se ha introducido un nuevo y satisfactorio sistema de abreviaturas. M. Mensing ha recabado en

un viaje a Egipto el apoyo del gobierno y de las instituciones científicas de aquel país. Es de esperar que nuevas adhesiones académicas y un arreglo del plan financiero faciliten la prosecución y acabamiento de esta obra maravillosa, cuya continuidad, durante la guerra, ha asegurado con laudable celo la Real Academia Neerlandesa.

* * *

El día 8 de noviembre de 1947, el prof. E. Lambert, de la Sorbona de París, dió una conferencia, patrocinada por la Escuela de Estudios Árabes de Madrid, en el salón de actos del Consejo Superior de Investigaciones Científicas (Medinaceli, 4), sobre el tema «La influencia de España en la arquitectura de las mezquitas marroquíes». El texto de esta conferencia será publicado en breve en las páginas de nuestra Revista.

* * *

El día 28 de noviembre de 1947 falleció en la torre de la Justicia de la Alhambra de Granada, a los setenta y siete años de edad, don Joaquín Torrente, administrador del monumento desde hacía muchísimos años, puesto que ya estuvo al lado de la romántica figura de don Rafael Contreras. Nacido en la Alhambra, habitó en ella toda su vida, y, desde su sugestiva casa de la torre, fué el guardián concienzudo y celoso del admirable recinto, al que se había entregado totalmente. Iban pasando por su lado conservadores, arquitectos (a Torres Balbás prestó valiosa cooperación) y patronatos, mientras él permanecía en su torre, dedicado en cuerpo y alma al monumento. Desaparece con él un caballero granadino, bueno, leal, exacto, ascético. De los dos tipos de andaluces — los expansivos y los reconcentrados — era de estos últimos: grave, callado, con un matiz ligeramente irónico. Descanse en paz el hombre cuya vida estuvo, por completo y desinteresadamente, consagrada a la Alhambra.

* * *

El director de esta Revista, don Emilio García Gómez, ha pronunciado, los días 28 de noviembre y 2, 4 y 6 de diciembre de 1947, una serie de conferencias sobre temas referentes a los estudios árabes, en la ciudad de Oporto, especialmente invitado por el Centro de Estudios Humanísticos, anejo a la Universidad de dicha capital portuguesa. Antes de su regreso a España, el día 11 de diciembre, y en la Facultad de Letras de Lisboa, pronunció otra conferencia, patrocinada por el Instituto Español, sobre el tema «Escritores árabes portugueses». Creemos que la visita del señor García Gómez es buen augurio de un recíproco movimiento para renovar y afianzar los estrechos vínculos que siempre han unido a los arabistas españoles con sus colegas del noble país fraterno.

* * *

Para los días 18 a 21 de diciembre de 1947 estaba anunciada en Nápoles la celebración de un *Convegno di Studi sull'Africa,* organizado por la *Società Africana d'Italia.* El tema general es *Italia e Africa,* con especial atención sobre las *Rapporti tra l'Italia meridionale e i paesi dell'Africa.* Tras las reuniones coloniales de Florencia y Roma, ésta tiene el objeto, en vísperas de decisiones internacionales, de hacer oír «la voz del pueblo italiano en defensa de sus derechos en África». Las Secciones eran cuatro (1ª, política, jurídica; 2ª, histórica, filológica, etnográfica, sociológica; 3ª, geográfica, económica, agraria, patológica, y 4ª, estudios, misiones, exploraciones, imprenta). La organización general es muy análoga a la de los Congresos internacionales corrientes.

# SUMARIO

## ARTÍCULOS


ALONSO, S. I. (MANUEL), Traducciones del arcediano Domingo Gundisalvo ..... 295

AL-AṢĪL (NĀʾĪ), La ciudad de al-Muᶜtaṣim en al-Qāṭūl. Exploración y resultados. (Traducción de Emilio García Gómez)..... 339

† ASÍN PALACIOS (MIGUEL), Šāḏilīes y alumbrados. Parte 3ª (conclusión): El ideario espiritual de la escuel šāḏilī. [Materiales preparatorios].. 1

— Šāḏilīes y alumbrados. Parte 4ª: La oración y sus efectos místicos según el ideario šāḏilī..... 245

CRUZ HERNÁNDEZ (MIGUEL), Algunos aspectos de la existencia de Dios en la filosofía de Avicena..... 97

GARCÍA GÓMEZ (EMILIO), véase MENÉNDEZ PIDAL.

— Algunas precisiones sobre la ruina de la Córdoba omeya..... 267

G. P. (A.), Correspondencia entre Menéndez y Pelayo y Asín..... 391

LACARRA (JOSÉ MARÍA), La conquista de Zaragoza por Alfonso I (18 diciembre 1118)..... 65

MENÉNDEZ PIDAL (R.), Y GARCÍA GÓMEZ (EMILIO), El conde mozárabe Sisnando Davídiz y la política de Alfonso VI con los Taifas..... 27

MILLÁS VALLICROSA (JOSÉ Mª), Tres instrumentos astronómicos árabes de los museos de Tetuán y Madrid..... 49

NYKL (A. R.), Algo nuevo sobre Ibn Quzmān. (Traducción de José Vázquez Ruiz)..... 123

RICARD (ROBERT), Un documento portugués de 1541 sobre las fortificaciones de Ceuta..... 43

SECO DE LUCENA (LUIS), La sultana madre de Boabdil..... 359


## CRÓNICA ARQUEOLÓGICA DE LA ESPAÑA MUSULMANA. XX Y XXI


BERMÚDEZ PAREJA (JESÚS), Los restos de la casa árabe de la placeta de Villamena, en Granada..... 161

GARCÍA GÓMEZ (EMILIO), La inscripción de la pila árabe de Santander.. 155

GÓMEZ-MORENO (MANUEL), Baño de la judería en Baza..... 151

OCAÑA JIMÉNEZ (M.), La inscripción fundacional de la mezquita de Ibn ʿAdabbas de Sevilla ..... 145
TORRES BALBÁS (LEOPOLDO), Los adarves de las ciudades hispanomusulmanas ..... 437
— Plazas, zocos y tiendas de las ciudades hispanomusulmanas ..... 437
T. B. (L.), La portada de San Esteban en la mezquita de Córdoba ..... 127
— Ajimeces ..... 415
— De algunas tradiciones hispanomusulmanas en la arquitectura popular española ..... 427

## VARIEDADES

LACARRA (JOSÉ MARÍA), Santa María de Ujué ..... 484
MATEU Y LLOPIS (FELIPE), Hallazgos numismáticos musulmanes ..... 481
MILLÁS VALLICROSA (JOSÉ Mª), Sobre la valoración de la ciencia arábigo-española de fines del siglo X y principios del XI ..... 199
— «Gafināt = ganivet, gavinet» ..... 213
SECO DE LUCENA (LUIS), El baño del Šawṭār en Granada ..... 211

## LIBROS Y REVISTAS

ABDUL HAMID (K.), *Ibn Maskawaih. A Study of his al-Fauz al-asghar* (Manuel Alonso, S. I.) ..... 224
BUSSI (E.), *Principi di diritto musulmano* (E. L.) ..... 225
COLIN (G. S.), *Contribution à l'étude des relations diplomatiques entre les Musulmans d'Occident et l'Égypte au XVe siècle* (Emilio García Gómez) ..... 227
IBN BASSĀM AL-ŠANTARĪNĪ, *al-Ḏajīra fī maḥāsin ahl al-Ŷazīra*, Parte 4ª, vol. 1º (Emilio García Gómez) ..... 232
GÓMEZ-MORENO (MANUEL), *El panteón real de las Huelgas de Burgos* (L. T. B.) ..... 238
MORENO (MARTINO MARIO), *Mistica musulmana e mistica indiana* (E. L.). 220
NYKL (A. R.), *Arabic Inscriptions in Portugal* (M. Ocaña Jiménez) ..... 236
— *Hispano-Arabic Poetry and its relations with the old Provençal Troubadours* (Emilio García Gómez) ..... 487
OCAÑA JIMÉNEZ (MANUEL), *Tablas de conversión de datas islámicas a cristianas y viceversa, fundamentadas en nuevas fórmulas de coordinación y compulsa* (Emilio García Gómez) ..... 215

RODRÍGUEZ-MOÑINO (A.), *Fray Diego de Mérida, jerónimo de Guadalupe: Viaje a Oriente (1512)* (Emilio García Gómez) ..... 229
SAUVAGET (J.), *Introduction à l'histoire de l'Orient musulman. Eléments de bibliographie* (Emilio García Gómez) ..... 217
SWEETMANN (J. WINDROW), *Islam and Christian Theology*, Part One, vol. I (Manuel Alonso, S. I.) ..... 219
*Un itinerario del siglo XVI destinado a los moriscos españoles* (Emilio García Gómez) ..... 229

## NOTICIAS

Viaje científico por el Oriente Medio de los señores García Gómez y Gámir Sandoval ..... 243
Doctorado en Filología Semítica del P. Luciano Rubio Calzón, O. S. A... 243
Conferencias sobre cultura y derecho musulmán en la Facultad de Derecho de la Universidad de Madrid ..... 244
Constitución en Istanbul de la «Société Internationale d'Études Orientales». 503
XXI[a] Reunión de la «Union Académique Internationale» en Holanda... 503
Conferencia en Madrid del profesor de la Sorbona M. E. Lambert ..... 504
Fallecimiento del administrador de la Alhambra don Joaquín Torrente... 504
Viaje científico a Portugal del señor García Gómez ..... 504
Reunión en Nápoles de un «Convegno di Studi sull'Africa» ..... 505

## LÁMINAS

1. Faz y dorso del astrolabio del museo de Tetuán ..... 52
2. Láminas del astrolabio de Tetuán para las latitudes de Salé y Mequínez, para todas las latitudes y para un lugar que no tenga latitud. 53
3. Faz y dorso del cuadrante del museo de Tetuán ..... 60
4. Faz y dorso del cuadrante del Museo Arqueológico de Madrid..... 61
5. Córdoba. Mezquita mayor. Portada de San Esteban (siglos VIII y IX). 128
6. Espalato (Dalmacia). Palacio de Diocleciano. Puerta áurea (años 303-305) ..... 129
7. Sbeitla (Túnez). Puerta del Capitolio, construída en el reinado de Antonino Pío (años 138-192). — El Cairo (Egipto). Mezquita al-Aqmār. Fachada (año 1125) ..... 132
8. Córdoba. Mezquita mayor. Puerta de San Esteban. Decoración del paño de la derecha (años 169-170 = 785-786) ..... 133
9. Córdoba. Mezquita mayor. Puerta de San Esteban. Decoración del paño de la izquierda (años 169-170 = 785-786) ..... 140

10. Córdoba. Mezquita mayor. Tímpano y arco de descarga de la puerta de San Esteban, con la inscripción del año 241 = 855-856..... 141
11. Qaṣr al-Ḥayr (Ruṣāfat Hišām, Siria). Celosía de yeso tallado (entre 105-125 = 724-743). — Córdoba. Mezquita mayor. Dovelas de piedra de la puerta de San Esteban (año 241 = 855-856). — Madīnat al-Zahrā'. Dovela de piedra (segunda mitad del siglo X)... 144
12. Sevilla. Museo Arqueológico. Inscripción conmemorativa de la fundación de la aljama de ʿAdabbas (año 214 = 829-830)..... 145
13. Santander. Catedral. Pila árabe. Costado derecho y frente anterior (siglo XI)..... 158
14. Santander. Catedral. Pila árabe. Costado izquierdo y frente posterior (siglo XI)..... 159
15. Granada. Casa nº 3 de la placeta de Villamena. Detalle del patio antes y durante su demolición (siglo XV)..... 162
16. Granada. Casa nº 3 de la placeta de Villamena. Ventanas sobre la puerta de la sala Norte, antes de la demolición (siglo XV)..... 162
17. Granada. Museo de la Alhambra. Friso y decoración de ventanas procedente de la casa nº 3 de la placeta de Villamena (siglo XV). 162
18. Granada. Museo de la Alhambra. Ventanas que estuvieron sobre la puerta de la sala Norte de la casa nº 3 de la placeta de Villamena (siglo XV)..... 163
19. Granada. Museo de la Alhambra. Fragmento de tabla tallada, procedente de la casa nº 3 de la placeta de Villamena. Cara y envés... 163
20. Granada. Museo de la Alhambra. Fragmentos de friso de madera tallada. El de arriba procede de la casa nº 3 de la placeta de Villamena; ignórase la procedencia del de abajo..... 163
21. Comienzo del documento de compraventa de la Huerta Alta de la Alcazaba Qadīma de Granada, en 12 muḥarram 852 = 18 marzo 1448 (ms. XL-11 de la R. Academia de la Historia; fos 15 *v* y 16 *r*)..... 372
22. Copia desglosada de una escritura de compraventa, en Granada, a 9 ḏū-l-ḥiŷŷa 897 = 3 octubre 1492 (Archivo de la Escuela de Estudios Árabes)..... 373
23. Granada. Casa de Castril. Detalle del escudo sobre la puerta, con la representación de la torre de Comares y ajimeces en sus balcones. — Alhama (Granada). Ajimez árabe en la fachada de una casa. 424
24. Albarracín (Teruel). Ajimez y restos de otro en las ventanas de unas casas..... 424
25. Toledo. Ajimeces en los conventos de Santa Isabel la Real y de la Madre de Dios..... 425
26. Toledo. Ajimez en la capilla del Santo Cristo de las Aguas, en la parroquia de la Magdalena..... 425
27. Málaga. Miradores en los que se continúa la tradición de los ajimeces. 426
28. Granada. Alhambra. Fachada del Cuarto de Comares..... 427

29. Granada. Alhambra. Fachada del Cuarto de Comares. Detalle del friso y alero ..... 430
30. Sevilla. Alcázar. Fachada..... 431
31. Ronda (Málaga). Posada..... 436
32. Ronda (Málaga). Posada..... 436
33. Alcazarquivir (Marruecos). Calle..... 437
34. Fez. Mezquita de los Andaluces. El alminar, la habitación del «muwaqqit», con el balcón protegido por un guardapolvo, y el ángulo sudeste del patio. — Túnez. Ventanas enrejadas con guardapolvo..... 437
35. Hallazgos monetarios. 1. Dinar almorávide de ʿAlī ben Yūsuf, hallado en Portugal. 2 y 3. Dinares aglabíes hallados en Marruecos. 4. Dinar fāṭimī de la misma procedencia. 5. «Mancuso» barcelonés..... 482
36. Hallazgos monetarios. 6 y 7. «Mancusos» barceloneses. 8, 9 y 10. Doblas almohades halladas en Serós (Lérida)..... 483

## GRABADOS FUERA DE TEXTO

Mapa de los canales de riego en la zona de Sāmarrā'..... 349
Plano de las ruinas del palacio de al-Muʿtaṣim( llamado al-Mušarraḥāt) y de sus inmediaciones..... 351
Plano general de todas las ruinas de la ciudad de al-Muʿtaṣim sobre el canal al-Qāṭūl..... 353

CONSEJO SUPERIOR DE INVESTIGACIONES CIENTÍFICAS
PATRONATO MENÉNDEZ Y PELAYO — INSTITUTO MIGUEL ASÍN

# AL-ANDALUS

## REVISTA DE LAS ESCUELAS DE ESTUDIOS ÁRABES DE MADRID Y GRANADA

VOL. XII MADRID - GRANADA. 1947 FASC. 1

## SISTEMA DE TRANSCRIPCIÓN ÁRABE

| | | | | | | |
|---|---|---|---|---|---|---|
| ا | (nada) | ج | z | ك | k | |
| آ | ā' | س | s | ل | l | |
| ب | b | ش | š | م | m | |
| ت | t | ص | ṣ | ن | n | |
| ث | ṯ | ض | ḍ | ه | h | |
| ج | ŷ | ط | ṭ | و | w | |
| ح | ḥ | ظ | ẓ | ى | y | |
| خ | j | ع | ' | ة | a | [estado absoluto] |
| د | d | غ | g | ة | at | [estado constructo] |
| ذ | ḏ | ف | f | | | |
| ر | r | ق | q | | | |

Vocales breves: ـَ a; ـِ i; ـُ u.

Vocales largas: اـَ ā; يـِ ī; وـُ ū.

Artículo: *al-*, aun ante solares.

Ídem, precedido de palabra terminada en vocal: *-l-*.

## SISTEMA DE TRANSCRIPCIÓN HEBREA

| | | | | | | | |
|---|---|---|---|---|---|---|---|
| א | (nada) | ז | z | מ | m | ק | q |
| ב | b | ח | ḥ | נ | n | ר | r |
| ג | g, gu | ט | ṭ | ס | s | ש | š |
| ד | d | י | y | ע | ' | ת | ṯ |
| ה | h | כ | k | פ | f o p | | |
| ו | w | ל | l | צ | s | | |

Vocales: a, e, i, o, u.

Chevás iniciales o móviles o compuestos: ă, ĕ, ŏ.

Letras א, ה, י, ו, de prolongación = nada.

Artículo, junto con el nombre, v. gr., Hacohén, Haleví.

Los nombres bíblicos y vivos se transcribirán según la grafía usual: Moisés, Isaac, Jacob.

R 21 DEC 1961

83-1
95=1